


GUSTAV E. STECHERT
9 EAST 16. STREET
NEW YORK

HET MEKKAANSCHE FEEST.

HET MEKKAANSCHE FEEST.

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT,

TER VERKRIJGING VAN DEN GRAAD VAN

DOCTOR IN DE SEMITISCHE LETTERKUNDE,

AAN DE RIJKSUNIVERSITEIT TE LEIDEN,

OP GEZAG VAN DEN RECTOR-MAGNIFICUS

Dr. T. ZAAYER,

HOOGLEERAAR IN DE FACULTEIT DER GENEESKUNDE,

VOOR DE FACULTEIT TE VERDEDIGEN,

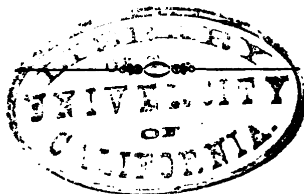
op Woensdag den 24sten November 1880,

des namiddags te 3 uren,

DOOR

CHRISTIAAN SNOUCK HURGRONJE,

GEBOREN TE OOSTERHOUT.

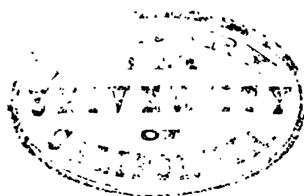


LEIDEN, E. J. BRILL.

1880.

BOEKDRUKKERIJ VAN E. J. BRILL TE LEIDEN.

AAN MIJNE MOEDER.



INHOUD.

5

INLEIDING.

In den namiddag van een der laatste Februaridagen [1]) van het jaar 632 onzer jaartelling kon men eene onafzienbare menigte menschen zich zien bewegen in de richting van het Arabische stadje Jathrib (Medina) naar het zuiden. Stedelingen en Bedowienen, voetgangers en berijders van kameelen en paarden zag men in bonte verscheidenheid van kleederdracht den weg der karavanen als 't ware verstoppen. Ongeveer in het midden van den stoet reed een man, ruim 60 jaren oud, op een kameel, welks oude pakzadel slechts met een versleten kleed was bedekt [2]); op hem waren de eerbiedige blikken der hem omringende menigte gevestigd — het was Mohammed, de profeet van Mekka, die naar zijne vaderstad optoog om hare jaarfeesten voor het eerst zelf te besturen en naar de eischen van den nieuwen godsdienst te hervormen. Tien jaren was het thans geleden, dat hij denzelfden weg, waarop hij zich thans bevond, in omgekeerde richting bewandelde, toen niet uit vrije keus en met een stoet van volgers, maar door de omstandigheden gedron-

1) Naar de conventioneele tijdrekening.
2) Anas in cod. lugd. 397 f. 314 vo, Bochārī I: 385.

gen en met slechts éénen gezel. De oppositie der Mekkanen tegen den nieuwen, door hem gepredikten godsdienst, die zich eerst slechts in de vormen van spot en onverschilligheid uitte, dreigde tot daden te zullen overgaan, zoodra zij van Mohammeds toenemenden aanhang eene omkeering der bestaande toestanden moesten vreezen. Intusschen had ook deze in zijne vaderstad niet geëerde profeet zijnen blik reeds elders heen gewend en allerlei omstandigheden hadden medegewerkt om hem in het noordelijk gelegen Jathrib eenigen aanhang te doen vinden. Toen het Mohammed dus te Mekka te benauwd werd, vlood hij, nadat een groot aantal zijner Mekkaansche aanhangers hem reeds waren voorgegaan, naar dit stadje, dat later »stad van den profeet" (medīnat-annabī) zou heeten. Met deze vlucht begint niet slechts de moslimsche jaartelling, maar ook eene nieuwe periode van Mohammeds leven. Tot nog toe had hij met al de volharding en den in de oogen van ongeloovigen onbescheiden aandrang, die aan elke innige religieuze overtuiging eigen zijn, keer op keer zijne stadgenooten gewaarschuwd voor de kwade gevolgen van hun scepticisme en hunne polytheïstische cultusvormen. Gesteund door een kleinen aanhang van geloovigen, die leven en bezitting in zijnen dienst stelden, had hij jaren van moeitevollen strijd tegen het taaie Mekkaansche conservatisme doorleefd, zonder den moed te verliezen. De vaste overtuiging dat hij eene goddelijke zending te vervullen had, gaf hem tot dit alles de noodige kracht. Dit waren de gulden dagen van Mohammeds leven en leer; toen leefde er waarlijk iets in hem van den geest der oude profeten. Eindelijk moest de profeet zijn leven redden door de vlucht — zijn profetenmantel liet hij in zijne vaderstad

achter. De omstandigheden brachten hem steeds verder op de baan, die van profetisme leidde tot eene politiek, die weinig of niets ontzag. Wel bleef hij op den duur aan zichzelf gelooven, maar zijn geloof verloor de innigheid en naieveteit, die het tevoren kenmerkten. Eerst opgetreden met geen ander doel dan uitbreiding van den waren godsdienst, bepaaldelijk onder zijne stadgenooten, werd hij thans de heerscher, die, zij het ook in naam van Allah, gehoorzaamheid eischte. Het geluk diende hem en acht jaren na zijne vlucht veroverde hij zijne vaderstad. Thans kon hij ook daar als wetgever optreden en de handen aan het werk slaan om het Heidendom met wortel en tak uit te roeien.

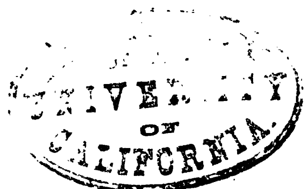
Althans voor zoover het geene te diepe wortels geschoten had. Geen wereldgodsdienst heeft gezegevierd zonder opneming, in veranderden vorm, van voorstellingen of gebruiken die niet tot zijn wezen behoorden. De christelijke dogmatiek, de katholieke heiligenkalender zijn dáár om het te bewijzen; juist die goden, waaraan men het meest gehecht was, werden na de verwoesting hunner tempels gered door overbrenging naar de vergadering der heiligen; die voorstellingen, welke men niet ontberen kon, werden in een nieuw gewaad gestoken en zoo op de kerkvergaderingen binnengeleid. Zoo leveren de leer en gebruiken van een godsdienst hoogst gewichtige bijdragen tot de kennis van de door hem vervangen cultus en mythologie. Ook de Islām triomfeerde niet zonder gewichtige concessiën aan den oudarabischen godsdienst. Althans aan den godsdienst in engeren zin: den eeredienst, want van oudarabische goden of godenleer vinden wij in de moslimsche dogmatiek geen spoor. Wat uit het heidendom gered werd had zijn voortbestaan te

danken niet aan het *geloof* der oude Arabieren — dit hadden zij niet — maar aan het hun in merg en been gedrongen *conservatisme*. Van hunne oude goden — dit geschrift zal het aantoonen — kenden zij 50 jaren na Mohammed slechts de namen meer; de eeredienst bleef, zij het ook gewijzigd in vorm en duchtig besnoeid, tot op den huidigen dag bestaan. Behalve eenige overgeleverde godennamen, enkele verzen van oude dichters die meer opheldering behoeven dan geven, een aantal gewijde boomen en steenen is de Mekkaansche eeredienst de eenige bron, waaruit wij onze kennis aangaande den oudarabischen godsdienst putten. Natuurlijk zouden wij gaarne de geschiedenis van dien cultus tot in de hoogste oudheid vervolgen, maar eene eenigszins betrouwbare voor-mohammedaansche traditie aangaande het Mekkaansche heiligdom bestaat niet. Voor den oorsprong der Ka'ba heeft de geschiedvorscher geene andere bronnen dan de namen van dit gebouw en der ceremoniën, die daarmee in verband staan. Prof. Dozy heeft in zijne »Israëlieten te Mekka" onweerlegbaar aangetoond, dat wij de verklaring dier namen in het Arabisch vergeefs zoeken en treffende overeenkomst van sommige dier woorden met Hebreeuwsche opgemerkt. Na dit geschrift is over den oorsprong van den hadj geen nieuw licht ontstoken, tenzij men dit zou willen ontleenen aan de hypothese van von Maltzan [1]) dat Mekka zijn ontstaan te danken heeft aan het verblijf van een anachoreet in dit onvruchtbare dal!

De eeredienst zelf, zooals die is blijven bestaan, mag voor den onderzoeker van zijn oudsten toestand eerst dan als gegeven dienen, wanneer daaruit alle moslimsche be-

1) I: 373.

standdeelen zijn verwijderd. Ook daarna moet men hiermee nog zeer omzichtig te werk gaan, daar men slechts met bouwvallen te doen heeft van hetgeen tijdens Mohammeds optreden bestond. Voor een methodisch onderzoek is de kennis der toestanden, die onmiddellijk aan de opkomst van den Islām en dus aan het ontstaan eener vaste overlevering voorafgingen, het eerste doel. Slechts nauwkeuriger kennis van de heidensche plechtigheden, zooals die het Heidendom overleefden en van Mohammeds verhouding tot den cultus zijner vaderstad in verschillende perioden zijns levens, d. i. van den invloed dien de Islām op dien cultus had en van den aard der wijzigingen, die hij daarin aanbracht, kan hiertoe leiden. Aan een onderzoek naar het een en het ander is dit proefschrift gewijd. Het eerste hoofdstuk deelt de uitkomsten mede van een onderzoek naar de redenen, die den profeet leidden tot het opnemen van de Mekkaansche feesten en ceremoniën in zijn godsdienst en verdere bijzonderheden omtrent de wijze, waarop die annexatie plaats had. De beide andere hoofdstukken geven de beschrijving van den eeredienst, voornamelijk van die gedeelten die voor het historische onderzoek van belang zijn, en tevens wordt daarin nagespoord in hoeverre de moslimsche geschiedschrijvers en wetgevers recht hebben, waar zij alle in het oude aangebrachte wijzigingen en ook elke bestendiging van een oud gebruik aan Mohammed toeschrijven. Ook wordt waar de moslims eene overlevering omtrent den »tijd der onwetendheid" bezitten, de betrouwbaarheid dier traditie getoetst aan onze historische resultaten. De indeeling van dit onderwerp in twee hoofdstukken heeft geene andere dan formeele beteekenis; daar de omra sedert Mohammed gewoonlijk aan el-



ken hadj voorafgaat, kon deze gevoegelijk in eenzelfde hoofdstuk behandeld worden met de plechtigheden, die zoowel tot de omra als tot den hadj voorbereiden. De voornaamste resultaten van onzen historisch-kritischen arbeid worden in een besluit kortelijk samengevat.

Met de behandeling van den Arabischen cultus gaat dus noodwendig die van een gedeelte van Mohammeds biographie en van een hoofdstuk uit het Mohammedaansch recht gepaard. Men zal zien, dat voor beide zaken een vernieuwd onderzoek hoog noodig was en opmerken dat onze beschouwingen de omtrent een en ander gangbare meeningen in vele opzichten wijzigen, naar ik vertrouw, ook verbeteren. Thans wil ik nog de voornaamste hulpmiddelen noemen, door mij bij het samenstellen van dit geschrift gebezigd. Onze hoofdbron (helaas niet de overvloedigste) zoowel voor den invloed van den Islām op den ouden cultus als voor de nieuwe toestanden in hun oudsten vorm is Allahs boek: de Koran. In menig opzicht is deze voor ons een gesloten boek, zoo niet de oude moslimsche exegese ons den weg wijst om den oorspronkelijken zin te vinden. Het gebruik van commentaren is dus noodig; mij stonden behalve Baidhāwī vooral de groote werken van Baghawī en Qortobī (beide in handschrift op de Leidsche bibliotheek) ten dienste. Niet zelden werd ik genoopt van de traditioneele verklaring af te wijken of zelfs de mijne lijnrecht daartegenover te stellen. Wie zich de moeite geeft, mijne uiteenzetting geheel te volgen, zal daarin tevens mijne rechtvaardiging vinden.

De moslimsche traditieverzamelingen dienen weder zoowel als bron voor het oude als voor het nieuwe. Immers vooreerst geven zij beschrijvingen van Mohammeds hadj,

grootendeels opgeteekend uit de monden van zijne tijdgenooten, die dit feest bijwoonden. Wat men ten onrechte aan die ouden toeschrijft, in hoeverre dezen zelven waarheidlievend en dus betrouwbaar waren, moet in den loop van ons onderzoek bij elke questie afzonderlijk blijken. Maar oudere berichten dan die van Djābir, Ibn Omar, Alī, Abu Mūsa alAsch'arī, A'ischa, Ibn Abbās enz, welke in onze verzamelingen zijn opgenomen, hebben wij niet. Aan den anderen kant dienen zij ons om den lateren hadj, die althans voorgeeft zich in alles naar dien van den profeet te conformeeren, te leeren kennen. Ik gebruikte de verzamelingen van: Bochārī († 256) in de uitgave van Krehl [1]), waarbij de commentaar van Qastalānī († 923; ed. Bulaq 1871) dikwijls te pas kwam; Moslim († 261) te Mirtah in 1868 tezamen met den commentaar van Nawawī († 676) uitgegeven; de Mowatta van Mālik († 179) in de editie van Caïro (1863) met den commentaar van Zarqānī († 1122); Tirmidzī († 279; ed. Mirtah 1866) en Dārimī († 255) van wiens Mosnad aldjāmi ik het handschrift n° 364 der Leidsche verzameling gebruikte. De verzameling van Bidjī en het boekje van Abul Qāsim alKalbī (codd. Lugd. 506 en 138) leverden niets belangrijks.

De traditiën, in de genoemde verzamelingen naar de onderwerpen gerangschikt, worden in de moslimsche biographieën van Mohammed in organisch en chronologisch verband gebracht. Deze boeken bewaren vaak traditiën,

---

1) Deze uitgave is dus bedoeld, waar ik eenvoudig »Bochārī" citeer; ook de andere verzamelingen duid ik slechts met den naam an den verzamelaar aan.

die in de mosnads geene plaats vonden en zijn daarom voor ons doel belangrijk. Behalve de door Wüstenfeld uitgegeven biographie van Ibn Hischām, gebruikte ik die van Ibn Sajjid-innās (cod. lugd. 340)[1]) en die van al Halabī (codd. 76 en 1709). Zoowel voor de kennis van Mohammeds hadj als voor die der moslimsche traditie aangaande den heidenschen tijd bewezen mij de eveneens door Wüstenfeld uitgegeven »Chroniken der Stadt Mekka", bepaaldelijk het boek van Azraqī, onwaardeerbare diensten.

Voor de kennis van den hadj, zooals die geworden is onder invloed van den Islām, heeft men behalve de bovengenoemde bronnen: de handboeken van den zoogenaamden fiqh, eene wetenschap, waarin de moslims hetgeen wij onder recht en theologie verstaan, vereenigen; in die werken wordt den hadj als zuil van den Islām, steeds een afzonderlijk hoofdstuk gewijd. Daar dit feest door allen gelijkelijk gevierd wordt en geen invloed kon ondervinden van de nationaliteit der verschillende moslims, zijn de verschillen der orthodoxe scholen onderling zoowel als met de Schī'ieten van geen belang en staan zij geheel op ééne lijn met de in kleinigheden afwijkende opvattingen, die men in ééne zelfde school vinden kan. Overigens systematiseeren deze juridisch-theologische werken den inhoud der traditieverzamelingen en commentarieeren die waar het noodig (ook wel waar het niet noodig) is. Veel nieuws leeren zij ons dus niet. Ik gebruikte de bekende Hidāja uitgegeven te Bombay 1863; het »Pré-

1) Dr. H. Hirschfeld te Berlijn was zoo vriendelijk mij van eenige plaatsen, wier lezing mij onzeker voorkwam, de lezingen der codd. 122 en 123 Bibl. Spreng. toe te zenden.

cis" van Abu Schodjā' († 450, ed. Keyzer) met de commentaren van Hiçnī (Cod. lugd. 78) en Ghazzī (ed. Bulaq 1855); den Tanbīh van Schīrāzi († 476; ed. Juynboll): eindelijk voor de Schī'ieten de Scharā'i'olIslām, uitgegeven te Calcutta in 1833.

Zoowel voor de beschrijving van den hadj zooals die wezen moet, als voor de kennis der feitelijke toestanden, zijn de pelgrimshandboeken, gewoonlijk manāsik genaamd, van belang. Zij geven de voorschriften gelijk de werken der faqīhs dit doen, maar voegen er waarschuwingen tegen deelneming aan afkeurenswaardige gebruiken aan toe; zoo leeren zij ons die wel is waar onwettige, maar wellicht zeer oude, in weerwil van den Islām voortbestaande gebruiken kennen; ook voor de topographie zijn zij van belang. Zulke manāsik's zijn Codd. lugd. 616, 760, 493, 458, 397 de eerste drie in de achtste, de laatste twee in de negende eeuw der Hidjra geschreven. Vooral het laatstgenoemde, een werk van 938 pagina's was mij in vele opzichten nuttig. Op dezelfde wijze als deze boeken kan men de moslimsche reizigers gebruiken, die hunne bedevaart beschrijven; gewichtige mededeelingen vond ik niet zelden bij Ibn Djobair (ed. Wright), die in 1184 en bij Ibn Batuta (ed. Defrémery), die in 1326 den hadj deden. Topographische inlichtingen verschaften mij vooral, behalve de door prof. de Goeje in zijne »Bibliotheca" uitgegeven geographen, de bekende woordenboeken van Bakrī en Jaqūt. Ook de stoutmoedige Europeanen, die hun leven waagden om gedurende de Mekkaansche feesten ethnographische studiën te maken, leeren ons een en ander. Wel vatten zij slechts zelden het karakter der ceremoniën, die zij medemaakten en vermeerderen in dit opzicht de ken-

nis niet van hem, die de moslimsche auteurs bestudeerd heeft; maar de beschrijving der localiteit en van den aard der bevolking op voor Westerlingen geschikte wijze hebben wij hun te danken. Zij zijn: Ali Bey (Travels in Morocco etc. London 1816), Burckhardt (Reisen in Arabien, Weimar 1830), Burton (A pilgrimage to El Medina and Meccah, London 1857 2 voll.), von Maltzan (Meine Wallfahrt nach Mekka, Leipzig 1865). De drie eerstgenoemden geven ons de meest gewenschte inlichtingen, vooral Burckhardt; von Maltzan heeft zich meer op onderhoudeud schrijven toegelegd dan op vermeerdering der kennis zijner lezers. Telkens spreekt hij over zaken, waarvan hij blijkbaar niet op de hoogte is.

Eindelijk moet ik dankbaar vermelden de Europeesche biographieën van Mohammed, die wij aan Muir (Life of Mahomet, London 1858) en Sprenger (Leben und Lehre des Mohammad, Berlin 1861 vv.) verschuldigd zijn. Ofschoon bij de beschrijving van Mohammeds hadj niet zelden onjuist en onvolledig, zijn deze werken toch uitnemende hulpmiddelen ook bij het bestudeeren van dit gedeelte der biographie. Ook uit Nöldeke's Geschichte des Qorāns putte ik vaak gewichtige inlichtingen, die vooral mijn eerste hoofdstuk ten goede kwamèn. Al de laatstgenoemde werken worden door mij met de namen der schrijvers geciteerd.

Eene geheel consequente spelling van Arabische namen was voor mijn doel onnoodig; bekende namen schreef ik op de gebruikelijke wijze, bij minder bekende gaf ik den Arabischen vorm weer, zooveel mogelijk met vermijding van puntjes en streepjes.

HOOFDSTUK I.

DE HADJ EN DE ISLĀM.

In de juridisch-theologische systemen der Mohammedanen komt de hadj voor als een der 5 zuilen, waarop het gebouw van den Islām rust. Wie willens en wetens het nakomen dezer verplichting verzuimt, staat met een ongeloovige gelijk en eene overlevering [1]) schrijft aan den profeet het gezegde toe: »Wie sterft zonder den hadj gedaan te hebben, hij sterve als Jood of Christen." God zelf heeft gezegd [2]): »De menschen zijn den hadj naar het Huis aan Allāh verplicht, voor zoover zij in staat zijn de reis daarheen te volbrengen." De hadj is dus eene verplichting, die niet slechts rust op de moslimsche gemeente (فرض كفاية), maar op elk individu (فرض عين), m. a. w. het is niet genoeg, dat het Mekkaansche feest jaarlijks gevierd worde en dat pelgrims derwaarts opgaan, maar ieder geloovige moet minstens eenmaal in zijn leven daaraan deelgenomen hebben. Zelfs een moslimsch theoloog is echter niet blind voor de waarheid, dat er omstandigheden kunnen zijn, onafhankelijk van 's menschen wil, die iemand verhinderen zich voor zijnen dood van deze verplichting te kwijten. Zij beschouwen dan ook iemand, die den vol-

1) Hidāja pag. 306, Baidhāwī op Kor. III: 92.
2) Kor. III: 91.

wassen leeftijd nog niet bereikt heeft, een krankzinnige, een slaaf, ook al sterven zij zonder den hadj gedaan te hebben, als onschuldig; in de taal van den fiqh drukken zij dit aldus uit: De voorwaarden van het noodzakelijk-zijn dezer verplichting (شرائط الوجوب) zijn: het geloof, de volwassen leeftijd, het bezit van gezond verstand en persoonlijke vrijheid. Zijn deze vier aanwezig, dan behoort men tot »de menschen, die den hadj naar het Huis aan Allah verplicht zijn"; de vraag is dan echter nog in hoeverre men »in staat is de reis daarheen te volbrengen." Ziekten of lichaamsgebreken, onveiligheid van den weg, heerschappij van ongeloovigen over het heilige gebied (als in den tijd der Karmaten) kunnen hier als beletselen optreden. Het spreekt van zelf dat de beantwoording der vraag: »ben ik in de gegeven omstandigheden in staat en dus verplicht de reis te aanvaarden?" in de meeste gevallen voor meer dan een antwoord vatbaar is en dat de beslissing ten slotte afhangt van het meer of minder ruime geweten van elk geloovige. Het kan ons dus weinig belang inboezemen in welken zin verschillende juristen die vraag voor alle mogelijke en onmogelijke gevallen beantwoord hebben. Velen zijn er die, behalve gezondheid van lichaam, ook het bezit van den noodigen leeftocht en het in staat zijn tot het huren of koopen van een lastdier als voorwaarden stellen. Sommigen gaan in hunne casuïstiek zoover, dat zij voor elk geval eene uitvlucht, voor elken nalatige eene verontschuldiging aan de hand doen. Men kan het den rechtsgeleerden uit den tijd van Ibn Djobair (p. 75) niet euvel duiden, dat zij meenden dat de geheele verplichting in hunnen tijd als vervallen beschouwd mocht worden wegens de ongehoorde knevelarij waaraan de pelgrims van

de zijde der bewoners van Hidjāz blootgesteld waren; maar aan den anderen kant dwingt een Dhahhāk b. Mozāhim ons eerbied af, waar hij, de onzedelijke casuïstiek moede, uitroept [1]: »denkt gij, dat iemand uwer, die te Mekka »1000 dirhems te halen had, daarheen zou gaan of niet? »Bij Allah, hij zoú gaan, al moest hij kruipen!" Abu Hanīfa en anderen achten hem, die door ziekte of gebreken van de reis teruggehouden wordt, niet van de verplichting ontslagen, tenzij hij, wanneer zijne middelen dit toelaten, iemand op zijne kosten en in zijnen naam den hadj doe volbrengen.

Voor de vrouw is het bevel der bedevaart evenzeer als voor den man geschreven; alleen komt er voor haar nog de voorwaarde bij, dat zij òf haren echtgenoot òf een harer familieleden, wien een huwelijk met haar wegens nauwe bloedverwantschap [2]) ongeoorloofd zou zijn, tot reisgezel kan krijgen. Haar echtgenoot is eigenlijk verplicht haar tot het doen van éénen hadj in het leven in staat te stellen. Ieder, die eenigszins met Oostersche toestanden bekend is, ziet echter aanstonds in, dat deze bepalingen meestal doode letter zijn, daar zeer zelden eene vrouw in staat zal wezen haren man de middelen tot de reis tegen zijnen wil af te persen.

Wanneer de geloovige geheel in staat is de reis te doen, dan is het zeer gewenscht dat hij zich onmiddellijk (على الفور) van zijne verplichting kwijte. Vele Hanafieten achten dit zelfs noodzakelijk, terwijl de Schāfi'itische school veroorlooft, den hadj een of meerdere jaren uit te stellen

1) Cod. lugd. 397 f. 56 ro.

2) Zoo iemand heet ذو محرم.

(على التراخى), althans wanneer men vermoedelijk later in staat zal zijn, het verzuim goed te maken.

De kl eine bedevaart (omra) onderscheidt zich van de groote (hadj) [1]) als de verrichting van een godsdienstplicht zich onderscheidt van het vieren van een godsdienstig feest. Wij hebben hierbij natuurlijk het oog, niet op het oorspronkelijk karakter der beide plechtigheden, maar op den vorm en de beteekenis, door den Islām daaraan gegeven. De omra kan men ten allen tijde doen en men doet ze alleen; het eigenaardige van den hadj bestaat daarin dat hij slechts eenmaal 's jaars en door een groot aantal geloovigen te gelijk gevierd wordt. Dat ook de omra door elken geloovige verricht moet worden, daarover zijn de geleerden het eens; alleen verschillen zij over de vraag of de vervulling van dezen plicht even noodzakelijk is voor het zieleheil als die van den hadj. De Koranwoorden [2]), die het bevel tot de omra bevatten: »En volbrengt (of voltooit, maakt volledig) den hadj en de omra voor Allah" zijn voor verschillende verklaringen vatbaar, zoodat men zelfs den profeet, als antwoord op de vraag, of de omra wettelijk verplicht was, de woorden in den mond kon leggen: [3]) »Neen, maar het is beter voor u dat ge haar volbrengt."

Intusschen zal wel zelden een pelgrim Mekka verlaten, zonder eene of meer omra's gedaan te hebben, te meer

---

1) Onjuist geeft Sprenger (III: 248) het onderscheid tusschen hadj en omra. Het is verdienstelijk (oorspronkelijk was het zelfs waarschijnlijk regel) als men de omra doet, offers te brengen, terwijl men zeer wel den hadj zonder eenig offer volbrengen kan.

2) Kor. II: 192.

3) Cod. lugd. 397 f. 326 r°.

daar, zooals we later zullen zien, zeer velen de bedevaart zoo inrichten dat hadj en omra als het ware samensmelten tot een geheel.

Het bovenstaande zal voldoende zijn om den lezer eenig denkbeeld te geven van de plaats, die de Mekkaansche feesten innemen in de systemen der moslimsche faqîh's. Waarin die plechtigheden bestaan, dit zullen ons de volgende hoofdstukken leeren. Maar we wenschen eerst, voorzoover de bronnen ons dit nog toelaten, te onderzoeken wanneer, waarom en hoe de laatste der profeten deze feesten en godsdienstige verrichtingen opnam in een godsdienst, die in den aanvang geen anderen cultus scheen te erkennen dan het gebed. Wij willen aan de hand van Koran en overlevering den gang nasporen van Mohammeds verhouding tot de godsdienstige gebruiken zijner vaderstad; doch met dien verstande, dat wij van de niet zelden onbetrouwbare inlichtingen der traditie een hoogst omzichtig en spaarzaam gebruik maken en haar steeds verlaten, waar de Koran ons een anderen weg wijst dan zij.

Wanneer men de voorstelling wil leeren kennen, die geleerde moslims zich maken van de geschiedenis van den Mekkaanschen hadj en van het ontstaan der heiligdommen in en rondom Mekka, kan men zeker geen werk met meer vrucht raadplegen dan de historie van Mekka, beschreven door Azraqī. Men vindt daarin de geschiedenis van het heilige Huis van den tijd voor de wereldschepping tot dien, waarin de auteur leefde; hoe Adam den geheelen hadj volbracht, waarvan sommige voorname gebruiken eerst door voorvallen in Abrahams leven gemotiveerd zouden worden; hoe Abraham en Isma'el de door den zondvloed vernielde Ka'ba herbouwden; hoe Abraham en de latere profeten

den hadj vierden; hoe een later afvallig geslacht door afgodische denkbeelden en gebruiken dit heilige feest ontwijdde, zoodat eerst Mohammed daaraan de ware beteekenis hergaf — dit alles en nog veel meer deelt Azraqī ons mede. Moge ook in het algemeen de »locale traditie" van Mekka den grondslag van zijn werk uitmaken, daar waar hij over de Mekkaansche feesten en heiligdommen handelt vinden we van die traditie hoogstens enkele sporen. De oudste zegslieden van de door hem meegedeelde overleveringen zijn de jongste tijdgenooten van Mohammed en hunne leerlingen. De dwaze, elkaar telkens weersprekende verhalen omtrent de aartsvaders, de eveneens vaak tegenstrijdige of op zichzelf onwaarschijnlijke mededeelingen aangaande den Mekkaanschen cultus in den »tijd der onwetendheid" danken we aan tot den Islām bekeerde Joden als Ka'b alahbār en Wahb ibn Monabbih en aan zoo beruchte autoriteiten als Ibn Abbās en zijne school. Deze lieden putten hunne vermeende kennis uit de in Arabië bekende Joodsche legenden en, voor zoover deze nog bestond, uit de levende traditie aangaande oud-Mekkaansche toestanden. Voor zoover deze nog bestond — immers, toen men belang begon te stellen in de geschiedenis van het Heidendom, waren *zij* reeds gezaghebbers op het gebied der wetenschap, die, als Ibn Abbās, de kinderschoenen nog niet ontwassen waren toen de verovering van Mekka door Mohammed eene vrij radicale hervorming in het leven riep. Het gebrek aan waarheidszin van Ibn Abbās en zijns gelijken en partijbelang mogen veel opzettelijk bedorven hebben, het spreekt van zelf dat het verleden buitendien reeds eene andere gedaante moest hebben aangenomen in de verbeelding van het geslacht, dat op den

profeet volgde. En de Joodsche legende? Er zou eene merkwaardige geschiedenis te schrijven zijn van hare transformatie in moslimsche geschiedenis. Werden Mekkaansche overleveringen vaak gebruikt of gefabriceerd om te doen zien dat het aanzien en de privilegiën eener bepaalde familie reeds dagteekenden uit de grijze oudheid, de Joodsche traditie moest aantoonen dat reeds de vroegere goddelijke openbaringen het Mekkaansche heiligdom als het middelpunt der aarde beschouwden. Om haar dit te doen bewijzen was niet eens kwade trouw van de zijde der overleveraars noodig; God zelf had immers in zijne laatste openbaring gezegd dat het »volk des boeks" de oude goddelijke boeken had vervalscht! Wat belette dus de geloovige historiemakers om daar, waar andere bronnen te kort schoten, de corrupte geschiedenis te emendeeren en haar te verhalen zooals zij geweest *moest zijn?*

Intusschen laten beide bronnen ons natuurlijk in den steek, waar wij wenschen te weten hoe en wanneer de Ka'ba en de hadj werkelijk zijn ontstaan en zijn zelfs, gelijk wij zagen, onze berichtgevers aangaande de toestanden kort voor Mohammeds optreden niet te vertrouwen. De koranverzen, die de Mekkaansche feesten en eeredienst bepreken, zijn geopenbaard aan Mohammeds tijdgenooten, die beide van zeer nabij kenden; wat zij aangaande den hadj zeggen, vereischt opheldering in plaats van die te geven. Wil men het karakter van den ouden hadj althans in grove trekken bepalen, dan zal men dienen uittegaan van den hadj in den vorm, waarin hij door Mohammed is bestendigd; daarvan zal men hebben aftezonderen wat door Mohammed en lateren aan de plechtigheden of hare beteekenis is veranderd. Bij laatstgenoemde be-

werking kunnen de door Ibn Abbās c. s. verknoeide locale traditiën van Mekka, goede diensten bewijzen, mits men ze omzichtig gebruike. Eindelijk heeft men natuurlijk toetezien dat men niet in strijd gerake met de woorden des heiligen Boeks, te bedenken dat hetgeen daarin wordt voorgeschreven of medegedeeld, de oude toestanden als werkclijk bestaande onderstelt. Zonder al te zeer ons onderzoek vooruit te loopen, kunnen we dienaangaande enkele hoofdpunten bespreken.

In den tijd kort vóór Mohammeds optreden en gedurende zijne werkzaamheid totdat hij zijne vaderstad veroverde, bekleedde de hadj eene gewichtige plaats in het leven der Mekkanen en van alle Arabische stammen, die met hen in eenige verbinding stonden. Daarbij trad meer de handel dan de vervulling van godsdienstige behoeften op den voorgrond De Bedowienenstammen deden geene dagenlange reizen om plechtige vergaderingen te houden of om de Ka'ba te galoppeeren, hunne religieuze behoeften waren snel bevredigd en de Mekkaansche eeredienst miste al wat dienen kan om die gemoedsaandoeningen op te wekken behalve..... den geur der offeranden, gratis-maaltijden van kameelen- en rundvleesch. Verdragen werden gesloten, feesten gevierd, misschien ook reeds zonden goedgemaakt met offers, die door genoodigde gasten of arme Mekkanen en pelgrims werden genuttigd. Bovendien beijverden zich de Mekkaansche kooplieden, die er belang bij hadden dat hunne jaarmarkt druk bezocht werd, om het den gasten zoo aangenaam mogelijk te maken. Hij, aan wien het opzicht over toebereiding en uitdeeling van levensmiddelen aan de pelgrims op gemeenschappelijke kosten der Mekkanen was toevertrouwd, bekleedde een aanzienlijk

ambt (de رفادة). Een ander dignitaris zorgde er voor dat in reservoirs eene voldoende hoeveelheid van het onaangenaam smakende Mekkaansche water, met geweekte rozijnen of vijgen smakelijk werd gemaakt, om den dorst der marktbezoekers te lesschen. Dit laatste ambt (de سقاية) bleef zelfs in den Islām bestaan en dezelfde familie (de Abbāsiden), die dit vroeger had bekleed, bleef het behouden; terwijl de uitdeeling van levensmiddelen eenvoudig van wege de chaliefen plaats had [1]). Zoowel hem, die kleine inkoopen te doen had, als den rijken kapitalist werd dus een bezoek aan de Mekkaansche jaarmarkt gemakkelijk gemaakt. Aan het Mekkaansche feest gingen eenige jaarmarkten in andere plaatsen van Hidjāz vooraf; men noemt er gewoonlijk 3, die in de maand vóór die van den hadj en in de feestmaand zelve gehouden werden: die van 'Oqātz gedurende de eerste 20 dagen van Dzulqada, die van Madjanna gedurende de laatste tien, die van Dzulmadjāz van 1 tot 8 Dzulhidja [2]); daarop volgden dan die van Arafat en van Minā, twee vlekken in de onmiddellijke nabijheid der heilige stad; of ook binnen de stad Mekka handel gedreven werd, is niet geheel zeker. Al de genoemde jaarmarkten heetten de »jaarmarkten van den hadj" en het Mekkaansche feest schijnt die alle besloten te hebben; daarna ging ieder zijns weegs.

»Hadj", zeggen de Arabische philologen, beduidt eigenlijk het »zich ergens heen begeven," (قصد) en heeft in de Wet de speciale beteekenis van »zich begeven naar eene »bepaalde plaats (Mekka) in een bepaalden tijd (de laatste

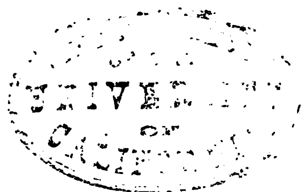
---

1) Azraqī p. 68 vv.
2) Kalbī bij Azraqī p. 129.

»maand des jaars) en met een bepaald doel (de verrich»ting der voorgeschreven plechtigheden)". Het woord is ons uit andere Semitische talen, vooral het Hebreeuwsch, bekend en schijnt oorspronkelijk een feestelijken ommegang aan te duiden. Daar die processiën gewoonlijk in centraalpunten van den eeredienst (Jerusalem, Mekka) plaats hadden en omliggende stammen zich dus ter deelneming daarheen moesten begeven, kreeg allicht *hadj* de beteekenis van de »reis naar die heilige plaats" en later van ergens heen gaan in het algemeen. Deze wijziging van beteekenis had het woord, althans gedeeltelijk, in Mohammeds tijd reeds ondergaan; in den Koran [1]) komt het werkwoord حَجَّ reeds voor in de beteekenis: »ten hoogtijde opgaan", en wanneer daar sprake is van den »hadj van het Huis" [2]), dan doet men wel te bedenken dat voor de Arabieren van Mohammeds tijd hiermeê zoowel het feest der Ka'ba als ook het zich daarheen begeven om dit feest te vieren werd aangeduid; beide begrippen hadden zich nog niet gescheiden.

Wanneer nu sprake is van de hadj-jaarmarkten (مواسم الحج) dan kan het even goed zijn, dat hier het woord hadj in het algemeen de godsdienstige feesten en optochten aanduidt, die op de verschillende marktplaatsen gevierd werden en waarvan Mohammed slechts den »hadj van het Huis" bestendigde — als dat bepaaldelijk die ééne hadj is bedoeld, waarin al die feesten culmineerden. Zooveel is zeker, dat Mohammed al de genoemde marktvlekken hunne beteekenis als zoodanig wilde doen behouden, maar van de locale eerediensten geen spoor liet overblijven, behalve

1) II: 153.
2) Kor. III: 91.



in Mekka en de naaste omgeving. Het karakter der plechtigheden, die de markten te Arafat en Minā opluisterden, kan niet anders dan zeer eenvoudig geweest zijn en was waarschijnlijk bovendien niet geheel bestendig. Men herinnere zich slechts, dat genoemde plaatsen slechts tijdelijk bevolkt waren, dat eene priesterkaste en dus ook priesterdwang ontbrak, dat onverschilligheid en praktisch scepticisme verre van zeldzaam waren. Uit hetgeen Mohammed van de oude plechtigheden sanctioneerde, mogen we opmaken dat zekere bergen als heilig werden beschouwd, ook al weten we niet juist in welk opzicht, en al kennen we de wijze niet, waarop die vereering zich uitsprak. De plechtigheid van het werpen met steentjes bestond ongetwijfeld ook en had wellicht waarzeggende beteekenis. Verschillende stammen zullen wel verschillende heilige plaatsen en handelingen gehad hebben en ongetwijfeld heeft menig Mekkaan met steedschen trots neergezien op de dwaze gebruiken der Bedowienen. Dit neerzien op de lieden van buiten, die niet op de hoogte waren van de cultuur der Mekkanen, heeft sporen nagelaten in de overigens niet betrouwbare traditiën aangaande de Homs en de Hilla, die men o. a. bij Muir kan vinden [1]). Overigens

1) Zie de traditie over Homs en Hilla bij Azraqī p. 119 vv., 122 vv. Zij komt hierop neêr: Nadat Allah zijn heiligdom tegen den aanval van den goddeloozen Abraha had verdedigd, begrepen de Mekkanen dat hun gebied bijzonder heilig en hun godsdienst de beste was en voerden eenige nieuwigheden in met het doel, den eerbied der Arabieren voor hen en hun gebied te versterken. Zoo lieten zij voortaan den woqūf te Arafat na, ofschoon zij dien voor het gewone vulgus als plicht beschouwden; dit vulgus noemden zij Hilla, zichzelven Homs. Wanneer iemand van de Hilla met eene Homsitische vrouw huwde, werd hij met zijn nageslacht in die klasse opgenomen en had dezelfde rechten en plichten. Later leg-

zullen ook vóór den Islām op bepaalde dagen te Arafat en Mozdalifa groote vergaderingen hebben plaats gehad met een min of meer religieus karakter; hetzij dan dat alle aanwezige stammen of dat zekere stamgroepen zich daartoe vereenigden. De verwarde en woeste tochten van de eene heilige plaats naar de andere (افاضة, دفع) behooren insgelijks tot de gebruiken, die den »tijd der onwetendheid" overleefden; zelfs zou het aanvoeren van die dolle processiën in de familie ʿAdwān erfelijk zijn geweest [1]). Of alle hadjbezoekers het recht en de gewoonte hadden den omgang om de Kaʿba en andere Mekkaansche plechtigheden als b. v. den loop tusschen Çafā en Marwa mede te verrichten of niet, dit is moeielijk uit te maken. Wel noemt de Koran het feest den »hadj van het Huis", maar we moeten hierbij in aanmerking nemen 1° dat we deze uitdrukking in geen geval te beperkt mogen opvatten, daar het vaststaat dat in den ouden hadj [2]) handel het voorname doel en omgangen om de Ḳaʿba slechts een der

---

den zij zich bij den ihrām onthouding van boter en kaas op en ontzegden zich de vrijheid om als mohrims andere dan lederen tenten te bewonen, zoodat zij zich nu ook als bijzonder godsdienstige lieden van de Hilla onderscheidden; verder duldden zij niet dat de Hilla bij hun bezoek aan de Mekkaansche heiligdommen iets aten of dronken dat van het profane gebied was meegebracht, noch dat zij den omgang in hunne ongewijde kleederen volbrachten. Vergel. Hoofdstuk II en III.

1) Azraqī p. 129.

2) Wij bedoelen hier natuurlijk altijd slechts den hadj, zooals die kort vóór Mohammeds optreden was en prejudicieeren niets aangaande den oorsprong van den Mekkaanschen eeredienst; ook laten wij in het midden, of bij den ḥadj van Mekka oorspronkelijk niet het religieuze element veel sterker op den voorgrond trad dan in lateren tijd.

vele godsdienstige gebruiken waren, die daarmeê gepaard gingen; 2° dat juist Mohammed het heilige Huis, dat vroeger centraalheiligdom was, tot het eenige wenschte te maken en de Koran natuurlijk met den »hadj van het Huis" den hadj aanduidt, zooals die wezen moest en worden zou, niet zooals hij vóór den Islām was. Wat de *omra* betreft, zij was waarschijnlijk in den ouden tijd evenals later een bezoek aan de Ka'ba van meer privaat karakter; de bronnen, waaruit wij onze kennis aangaande den aard dier bezoeken putten, zijn zeer troebel en zullen in ons tweede hoofdstuk ter sprake komen. Wanneer wij later alle plechtigheden van den hadj en de omra afzonderlijk aan een nauwkeuriger onderzoek onderwerpen, zullen wij deze voorloopige mededeelingen aangaande de oude toestanden in menig opzicht kunnen aanvullen; hier is het ons slechts te doen om in het algemeen het milieu te kennen, waarin Mohammed werd geboren en opgevoed. Onder de marktplaatsen, waar in de laatste twee maanden des jaars groote feesten gevierd werden, bekleedde de vaderstad van den profeet de eerste plaats: daar waren de rijkste kooplieden, daar het groote heiligdom. In de in hare onmiddelijke nabijheid gelegen marktvlekken Arafat en Minā kon men in de eerste dagen der feestmaand een bont mengelmoes zien van bewoners van Nadjd, Hidjāz, Jemen. En even bont was de verscheidenheid van religieuze gebruiken der aldaar vergaderde Arabieren; hier en daar mocht het organiseerend talent der Mekkanen eenige orde hebben aangebracht — regelloosheid was het algemeen karakter der feesten van deze autonome stammen; alleen de Mekkaansche cultus had meer stabiele vormen. Voordat wij overgaan tot de behandeling van Mohammeds verhou-

ding tot den hadj, blijft ons nog ééne vraag ter beantwoording over: Maakten in den tijd van Mohammeds optreden polytheïstische voorstellingen het wezen uit van de hadj-ceremoniën voor het bewustzijn van de Arabieren, die deze volbrachten? Natuurlijk moest het minder of meer polytheïstische karakter der feesten den grootsten invloed oefenen op Mohammeds oordeel over die gebruiken van den aanvang van zijn optreden af. Intusschen is deze vraag gemakkelijker gesteld dan beantwoord. Ook hier is de »locale traditie" bijna onkenbaar geworden onder de handen der overleveraars en rijst bij sommige verhalen de vraag of er werkelijk zoodanige traditie aan ten grondslag ligt, dan of we slechts met eene schepping van de moslimsche verbeelding te doen hebben. Beter dan algemeene beschouwingen zal één voorbeeld uit vele ons den toestand onzer bronnen duidelijk maken. Zooals bekend is, behoort de loop tusschen de hoogten Çafā en Marwa tot de Mekkaansche plechtigheden. Volgens de Moslimsche traditie nu was men in den »tijd der onwetendheid" de ware beteekenis van dien loop (het nabootsen van het angstig heen- en weerloopen van Hagar) vergeten en had op die heuvels goden geplaatst, ter wier eere men meende dat genoemde plechtigheid was ingesteld. Hoe men daartoe kwam verhaalt ons Azraqī p. 49—50, waar hij als zijn zegsman »een geleerde" noemt en bijna gelijkluidend p. 74—5, waar de traditie op Ibn Ishāq teruggaat: Een man en eene vrouw van de Djorhom bedreven in de Ka'ba ontucht en werden door God tot straf in steenen veranderd. Men nam die steenen uit de Ka'ba en stelde ze tot afschrikwekkend voorbeeld op de hoogten Çafā en Marwa. Allengs vergat men hunne beteekenis en ging men ze, op

aanraden van Amr b. Lohay, den bewerker van alle afgoderij, aanbidden.

Nog later verplaatste Qoçay b. Kilāb de steengoden naar de ruimte vóór de Ka'ba; volgens de ééne traditie stelde hij ze dadelijk bij de plaats, waar later de bron Zamzam weder uitgegraven zou worden [1]), volgens de andere stond een der beelden eerst een tijdlang tegen de Ka'ba aan en kwam het eerst later dichter bij het andere te staan. Bij die goden was de offerplaats en bij den plechtigen omgang om de Ka'ba werden zij evenals de zwarte steen eerbiedig betast. Geheel anders zou de zaak zich toegedragen hebben volgens eene traditie, die ook Azraqī (p. 75) ons mededeelt en die op het gezag van Amra berust. Deze Amra, die over ons onderwerp mededeelingen ontving van A'ischa [2]) zegt dat, zoodra de ontuchtigen hunne gedaanteverwisseling ondergaan hadden, de eene steen tegen de Ka'ba en de andere bij de plaats van Zamzam werd geplaatst tot afschrikking der goddeloozen. De kleederen waren niet mede versteend en bleven om de steenen hangen. Langzamerhand begon men ze te aanbidden en, wanneer hunne kleederen versleten waren, van nieuwe te voorzien. Ook werd later de tweede steen naar de Zamzamplaats overgebracht en bij deze steengoden werd geofferd. Eindelijk deelt onze auteur ons nog eene traditie van Ibn Ishāq mede, volgens welke Amr b. Lohay niet den dienst invoerde van twee op Çafā en Marwa staande steenen, maar twee geheel andere goden op die heuvels plaatste, wier namen niets met de ons bekende gemeen hebben.

1) Zoo ook Ibn Hischām p. 54.
2) Ibn Hischām p. 54.

Men ziet, de voorstelling is algemeen, dat op Çafā en Marwa twee goden zijn geweest; omtrent de namen is men in het onzekere, ja zelfs dat het steengoden waren wordt weersproken door eene traditie [1]), die, zoo zij echt ware, voor ons de hoogste waarde hebben zou, daar Zaid b. Hāritha, de aangenomen zoon van den profeet de zegsman is. Volgens hem of dengene, die hem deze woorden in den mond legt waren Isāf en Nā'ila twee *koperen beelden op Çafā en Marwa,* die de ongeloovigen bij den tawāf plachten te betasten. En wie meenen mocht dat dan toch uit onze traditiën dit ééne blijkt, dat Isāf en Nā'ila tot de verovering van Mekka binnen deze stad vereerd werden, hij vergeet dat bij Moslim [2]) op gezag van A'ischa wordt meegedeeld, dat Isāf en Nā'ila twee goden waren »aan den oever der zee"! Natuurlijk moet deze traditie volgens de commentatoren corrupt zijn: hoe kon A'ischa iets geleerd hebben dat zoozeer afweek van de algemeen gangbare voorstelling! [3])

Dit voorbeeld zou met andere te vermeerderen zijn, maar de genoemde verhalen houden zich bezig met heiligdommen, die met de daaraan verbonden plechtigheden, door den Islām gehandhaafd en slechts van beteekenis veranderd waren. Waar de Moslimsche wetenschap van den aanvang van haar bestaan af zelfs bij het onderzoek naar zoo recente zaken, als in het duister rondtast, daar zullen we haar verder niet lastig vallen om inlichting aangaande de

1) Zij komt voor bij Nasā'ī en wordt naar hem geciteerd Mālik II: 219 (commentaar).

2) I: 413–4.

3) Men vergelijke hiermêe de uitdrukking, door Ibn Sa'd (bij Sprenger III: 320) gebezigd aangaande verschillende in Hidjāz vereerde godheden: »zij waren rondom de Ka'ba."

rol die het polytheïsme speelde bij den hadj. Mijne meening, dat die rol betrekkelijk weinig beteekende, dat geene heidensche en evenmin monotheïstische voorstellingen de hadjplechtigheden diep doordrongen hadden, grondt zich hoofdzakelijk op twee argumenten:

Het eerste is ontleend aan het karakter der Arabieren, die weinig gewoon zijn te vragen naar de juiste beteekenis hunner gebruiken, maar voor wie de »sonna" der vaderen als zoodanig kracht van wet heeft, die veel gemakkelijker afstand doen van een god dan van eene oude gewoonte. Mocht het Mohammed moeite kosten, sommige oude hadj-gebruiken te wijzigen, andere af te schaffen, de beteekenis die hij aan de plechtigheden gaf, werd door de Arabische stammen met eene bereidwilligheid aangenomen, die slechts door hunne onverschilligheid geëvenaard werd. Mijn tweede argument is een argumentum e silentio, maar dit stilzwijgen beduidt veel: In de oudere gedeelten van den Koran, die vol zijn van polemiek tegen de afgoderij der Mekkanen, wordt van de Mekkaansche feesten nimmer gerept. Overeenkomstig de gewoonte der Mekkaansche kooplieden gebruikt Allah den hadj eenmaal als tijdmaat [1]); maar aan onze verwachting, dat de fiolen van Gods toorn zich in dubbele mate zouden uitstorten over de hoofden der feestvierende afgodendienaars, beantwoordt de Openbaring niet. Reden te meer om aan te nemen dat vóór den profeet de handel bij den hadj op den voorgrond trad, de religie den dienst van een ornament bewees.

Onze vooorafgaande beschouwingen bepalen van zelf Mo-

1) XXVIII: 27.

hammeds verhouding tot den hadj in den oudsten tijd. Als jongeling en man zal hij de Mekkaansche feesten, die immers niet door eene bepaalde politieke of religieuze partij bestuurd werden, als andere Mekkanen hebben medegevierd. Dat bij die feesten polytheïstische *gebruiken* plaats hadden, staat, behalve door de overeenstemmende traditie ook door het getuigenis van den Koran vast [1]; toen dus bij Mohammed, onder Joodschen en Christelijken invloed, die gedachten begonnen op te rijzen, die eenmaal de hoogte van het bewustzijn: »ik ben Gods gezant" bereiken zouden, toen moest hem, wanneer de hadjtijd weer was aangebroken en hij met zijne stadgenooten de omliggende heilige bergen en marktvlekken bezocht, dat alles een doorn in het oog zijn. Maar dat de hadj-gebruiken hem meer ergerden dan andere Mekkaansche plechtigheden en gewoonten, die hij dagelijks om zich heen waarnam, daarvan is geen enkel spoor en daarvoor was geene enkele aanleiding. Evenmin als de afgoderij der Mekkanen Mohammed deed besluiten zijne vaderstad te verlaten, evenmin behoefde hij zich aan de hadjviering te onttrekken, omdat daarbij polytheïsten tegenwoordig waren en ergerlijke handelingen pleegden. Ook is het op zichzelf niet onwaarschijnlijk, en onderstelt de traditie [2] het als vaststaande, dat de hadj mede door Christenen (en Joden?) werd gevierd. In dit

1) XXII: 31.

2) Cod. lugd. 397 f. 261 vo en cod. 760 f. 103 ro wordt namelijk het sneller rijden door den wādī Mohassir bij den hadj gemotiveerd door het samenkomen van vele satans aan deze plaats, die vroeger de *mauqif der Christenen* was; een vers van Omar, dat hij daar reciteerde, wordt er bij aangehaald. Wij hebben voor ons doel natuurlijk de historische waarde dezer traditie niet verder te onderzoeken.

geval vond de profeet in de religieuze feesten der jaarmarkt evenzeer wat hem stichtte als wat hem ergerde.

De traditiën van Anas [1]) en anderen, dat de profeet slechts één hadj in zijn geheele leven vierde willen dan ook niets anders zeggen, dan dit: hij deed slechts één hadj, die aan de vereischten beantwoordde, en dit kon hij natuurlijk eerst, toen Allah hem de macht gegeven had, de Mekkaansche feesten te hervormen of, moslimsch uitgedrukt, in hun ouden vorm te herstellen. Andere overleveringen [2]) zeggen dan ook dat Mohammed vóór de vlucht tweemaal den hadj vierde en Djobair b. Mot'im verhaalt [3]), hoe hij den profeet vóór de vlucht bij de plechtigheden te Arafat de privilegiën zijner stamgenooten zag prijsgeven.

Mohammed vierde in den regel het groote jaarlijksche feest zijner vaderstad mede, en, mocht hij zich hierbij vaak ergeren, zijne ergernis bereikte nooit dien graad dat zij zich in den vorm eener openbaring lucht gaf. In verband met het karakter der feesten verwondert ons dit niet, maar uit een ander oogpunt bezien, komt het ons onverklaarbaar voor. Meende men dan te Mekka niet, dat het heiligdom en de feesten door Abraham waren ingesteld? En was niet Abraham de profeet van den éénen waren God, op wien Mohammed van zijn eerste optreden af, telkens

---

1) Moslim I: 409.

2) Tirmidzī I: 106.

3) Bij Azraqī p. 130; deze traditie wordt hier alleen geciteerd, om te bewijzen dat Mohammeds tijdgenooten het als bekend onderstelden, dat de profeet aan de Mekkaansche feesten had deelgenomen; overigens is hare historische waarde op zichzelve verdacht en wordt zij bepaald weersproken door andere, die den profeet zijne Homsitische privilegiën eerst te Medina laten opgeven. Verg. Sprenger III: 239—240.

wees? Wanneer dus het Heidendom in het algemeen Mohammed ergerde, waarom was dit dan niet in dubbele mate het geval waar het de driestheid had op te treden met de pretentie, door Abraham te zijn ingesteld? De voorstelling, die men zich gewoonlijk vormt van de locale traditie te Mekka, doet deze vragen van zelf bij ons oprijzen. Terecht heeft echter Sprenger [1]) en dat wel op gronden, die buiten ons onderwerp liggen, de onhoudbaarheid dier voorstelling aangetoond; hij heeft doen zien, dat de Abrahamlegende in den Koran zelven eene geschiedenis heeft, waaruit duidelijk blijkt dat Mohammed uit geheel andere dan Mekkaansche bronnen putte, toen hij de stichting der Ka'ba aan dien patriarch toeschreef. Dankbaar gebruik makende van hetgeen Sprenger over de Abrahamlegende en, in verband daarmêe, over de legenden betreffende de stichting der Ka'ba, reeds gaf, ben ik na herhaald bestudeeren der ter zake dienende Koranplaatsen tot resultaten gekomen, die van de zijne in verschillende opzichten niet weinig afwijken. Zonder een helder inzicht in de geschiedenis van den Koranischen Abraham kan men zich geene welgegronde meening over Mohammeds verhouding tot den hadj vormen; ik laat dus de uiteenzetting mijner voorstelling van de zaak volgen en hoop dat zij zichzelve aanbevelen zal.

In de oudere gedeelten van den Koran spelen de geschiedenissen der profeten, die aan Mohammed zijn voorafgegaan, eene groote rol. De hoofdinhoud van al deze verhalen komt op hetzelfde neer: Evenals God thans Mohammed tot het goddelooze volk van Mekka zendt om hen

---

1) II: 278 vv.

te waarschuwen voor den ondergang, die onvermijdelijk zal volgen op hun volharden in het ongeloof, zoo zond hij vroeger profeten om andere volken te vermanen en meestal met denzelfden treurigen uitslag als hier: de verschillende godsgezanten werden door hunne stamgenooten bespot, ja somtijds vervolgd. God beloonde hen echter steeds in deze of in de andere wereld en oefende een vreeselijk gericht over de ongeloovigen. Deze openbaringen dienen dus zoowel om den profeet te troosten over de smadelijke bejegening, die hij ondervond, als om den Mekkanen aan te sporen zich nog bij tijds te bekeeren. Onder die godsgezanten, wier geschiedenis verhaald wordt, komt reeds vroeg Ibrahīm voor, wien, tot zijn troost, godsgezanten komen aankondigen, dat hij een »wijzen zoon" zal ontvangen [1]). Dat Mohammed hier uit Joodsche bronnen put, is duidelijk; het blijkt niet of hij den naam van Ibrahīms zoon reeds kent, evenmin waarin het profeetschap van Ibrahīm bestond. Iets meer vernemen we in eene vermoedelijk jongere openbaring [2]): Ibrahīm waarschuwt vergeefs zijn goddeloos volk; hij wordt vervolgd, maar zijne vervolgers door God vernederd en Ibrahīm krijgt een »zachtzinnigen zoon" [3]), van wien nu de uit het oude testament bekende offergeschiedenis verhaald wordt; daarop volgt dan zeer zonderling: »en wij zonden hem de blijde boodschap aangaande Ishāq enz." Wanneer deze plaats niet geinterpoleerd is, dan blijkt eruit, dat Mohammeds voorstelling onzeker was geworden door het hem eerst later bekend geworden verhaal aangaande »het offer van Izak" en dat

1) LI: 24 vv. XV: 51 vv.
2) XXXVII: 71 vv.
3) Of zouden we ook hier علیم moeten lezen?

deze onzekerheid tot de dubbelzinnigheid der openbaring aanleiding gaf.

Niet lang daarna schijnt Mohammeds zeer oppervlakkige kennis van de oudtestamentische verhalen verrijkt te zijn met de wetenschap dat Abraham, Izak en Jakob de aartsvaderen waren en heeft hij blijkbaar beide laatstgenoemden als zoons van Abraham beschouwd. Vrij talrijk zijn in dezen tijd de openbaringen, waarin de bekende Joodsche legende van Abrahams strijd tegen de afgoden zijns vaders wordt verhaald: hij wordt vervolgd, ontkomt slechts door Gods hulp den dood in de vlammen, waarvoor zijn volk hem bestemd had en ontvangt de blijde boodschap aangaande Ishāq en Ja'qūb, die beide vrome voorgangers zullen zijn. Volgens sommige dezer openbaringen [1]) zijn de gezanten, die deze blijde boodschap overbrengen, tevens gezonden om strafoefening te houden over het »volk van Loth" en tracht Abraham te vergeefs door zijne voorbede dit volk van den ondergang te redden.

Men ziet dadelijk den vooruitgang van Mohammed in kennis van de Joodsche verhalen aangaande Abraham; echter meer van die der latere Joodsche traditie dan van de oudtestamentische verhalen. Voor ons doel is het van belang dat wij onze aandacht vooral vestigen op de volgende feiten.

1°. Ibrahīm is in al deze openbaringen *één van de vele* godsgezanten; hij vervult zijne zending onder *zijn* (niet nader bepaald) volk; de geschiedenis van Ishāq en Ja'qūb wordt niet verder medegedeeld.

---

1) Men vindt ze Kor. VI: 74 vv., XI: 72 vv., XIX: 42 vv., XXI: 52 vv., XXIX: 15 vv.

2°. Onder de vele profeten, die in de genoemde openbaringen worden opgesomd vóór en na Ibrahīm, komt hier en daar [1]) Ismā'īl voor, doch zonder eenigen samenhang met de drie patriarchen, gewoonlijk door eenige anderen van hen gescheiden en zonder dat van hem iets meer verhaald wordt, dan dat hij *zijn* (niet nader omschreven) volk vermaande.

In verband hiermeê zijn enkele, met de aangehaalde ongeveer gelijktijdige [2]) openbaringen, van groot gewicht. In sommige daarvan [3]) wordt van Mohammeds volk gewaagd als van een, waaraan God vóór hem *nimmer een vermaner gezonden had.* Een drietal andere openbaringen [4]) tracht de bezwaren der Mekkanen tegen den Islām, dat namelijk de oude toestanden geheel het onderst boven gekeerd zullen worden, te weerleggen door de instelling der onschendbaarheid van het Mekkaansche gebied aan Allah toe te schrijven. De bedoelde verzen zijn blijkens hunnen inhoud geopenbaard in een tijd, toen de Islām reeds eene macht was geworden, waarvoor de Mekkaansche aristocratie beducht was; echter had Mohammed de hoop op een vreedzaam winnen zijner vaderstad nog niet opgegeven en meende door concessiën iets te zullen uitrichten. Dit kan slechts in de laatste periode zijner werkzaamheid te Mekka het geval geweest zijn. Zelfs toen en zelfs waar hij wenschte de gunst der Mekkanen te winnen door eerbied voor hunne

1) Kor. VI: 86, XIX: 55, XXI: 85, XXXVIII: 45.

2) Waar ik in de chronologische rangschikking der aangehaalde openbaringen belangrijk moest afwijken van de door Nöldeke Gesch. des Qorāns aangenomene, geef ik dit opzettelijk aan.

3) XXXII: 2, XXXIV: 43, XXXVI: 5.

4) Kor. XXVII: 93, XXVIII; 57, XXIX: 67.

traditiën, kwam het niet bij hem op Ibrahim tot hunnen oudvader, tot den insteller hunner gebruiken te maken, laat staan dien patriarch als hun bekend te onderstellen.

Ibrahīm zou echter spoedig gewichtiger diensten bewijzen. In verscheidene Koranplaatsen [1]) wordt de Islām eenvoudig de »godsdienst van Ibrahīm" (ملة ابراهيم) genoemd en van een aantal dier plaatsen [2]) staat het vast, dat zij eerst te Medina geopenbaard, dat zij in het bijzonder tot de Joden gericht zijn. Het eigenaardige woord (milla) dat in deze plaatsen voor »godsdienst" wordt gebruikt, komt slechts zeer zelden in andere verzen voor, maar daaronder zijn stellig Mekkaansche [3]), zoodat het woord Mohammed ongetwijfeld reeds te Mekka bekend was. Ja, zelfs is in de geschiedenis van Jozef [4]) sprake van de *milla* van Jozefs vaderen: *Abraham*, *Izaq en Jakob*. Hier heeft Ibrahīm nog geen gewichtiger rol dan die van oudvader der Joden en deze uitdrukking moeten we onder dezelfde categorie rangschikken met de boven aangehaalde openbaringen uit de laatste Mekkaansche periode. Welk motief kan nu Mohammed er toe geleid hebben van den Joodschen patriarch, naar zijne nevelachtige voorstelling tevens gezant Gods tot een niet nader bepaald volk, *den* profeet van den waren godsdienst te maken? Wanneer we nauwkeurig acht geven op den tijd waarin dit geschied moet zijn en de personen, tot wie althans de voornaamste

1) Kor. II: 124, 129, III: 89, VI: 162, XVI: 124, XXII: 77.

2) Nöldeke p. 109, 120 is geneigd VI: 162, XVI: 124 als laatmekkaansch te beschouwen, maar acht al de andere te Medina geopenbaard.

3) VII: 86—7, XIV: 16, XVIII: 19.

4) Kor. XII: 37—8.

openbaringen, waarin van Ibrahīms milla sprake is, gericht zijn — dan moeten we in die verheffing van den aartsvader zien de *vrijmaking des Islāms van het Jodendom.* Zoolang Mohammed predikte te midden van een volk »tot hetwelk God vóór hem geen vermaner gezonden had" kon hij, bij zijne oppervlakkige kennis van Jodendom en Christendom, zijne hoorders wijzen op de bezitters der geopenbaarde boeken als degenen, die des gevraagd, zouden bevestigen wat hem geopenbaard was [1]), hen aanhalen als voorbeelden van geloof en goede werken. Bij nadere kennismaking moest hij in vele opzichten teleurgesteld zijn, maar vooral in dit ééne, dat de meeste Joden, hoewel geene bezwaren tegen zijne leer hebbende, ongeneigd waren hem als profeet te erkennen. Inderdaad, voor profeet der Joden, voor messias was Mohammed niet in de wieg gelegd, daartoe waren hunne nationale overleveringen hem te vreemd. En bovendien, hij was nu eenmaal opgetreden minder met de pretentie van vervulling der beloften, door Israëls god aan zijn volk gedaan, dan als prediker van het monotheïsme van Israëls profeten. Dit laatste was voor de Joden niets nieuws en er schoot dus voor Mohammed niets over dan Jood te worden of den Islām van het Jodendom los te maken.

Hiertoe moest dan dienen het tot de Joden gerichte bevel van terugkeer tot de milla van Ibrahīm; alleen in geval de Joden geheel van den waren weg waren afgeweken, kon Mohammeds zending ook voor hen eenige beteekenis hebben. Welnu: alle Joodsche gebruiken, die niet door Mohammeds god waren overgenomen, werden als latere

1) Zie b. v. Kor. XXI: 7.

inkruipselen veroordeeld en de ware, door Mohammed gepredikte, godsdienst voorgesteld als die van den oudsten patriarch der Joden, van wien hem slechts dit ééne bekend was, dat hij het monotheïsme mèt hart en ziel gepredikt en zijn volk voor alle afgoderij gewaarschuwd had.

De meeste Koranverzen, waarin de Islām »milla van Ibrahīm" heet, zijn, blijkens de lijst waarin zij staan, te Medina geopenbaard; ik geloof dat de zooeven gegeven beschouwingen ons recht geven, ook een tweetal [1]), waarvan dit niet uit de omgevende verzen blijkt, als Medinisch te beschouwen, daar de transformatie van Ibrahīm te Mekka geene enkele reden van bestaan had en niets ons overigens belet de bedoelde openbaringen na de vlucht te plaatsen.

Bij hetgeen we tot nog toe nagingen komt nu nog het een en ander, dat voor ons onderwerp van groot gewicht is en tevens de door ons gegeven voorstelling van de ontwikkeling der Ibrahīmlegende bevestigt. Toen Mohammed te Medina kwam, werd het al dadelijk na zijne nadere kennismaking met de Joden, eene spoedvereischende zaak, den Islām tegenover het Jodendom zijne zelfstandigheid te doen bewaren. Het is dus geen te gewaagde gissing dat plaatsen als VI: 162, XVI: 124 spoedig na de vlucht zijn geopenbaard. Van de andere openbaringen aangaande de »milla" is de tijd gewoonlijk nauwkeuriger te bepalen, en hier komt de prediking van »Ibrahīms godsdienst" meestal voor te midden van meer practische voorschriften, die alle hetzelfde doel hebben: den Islām te emancipeeren van het Jodendom. Die voorschriften hebben namelijk betrekking

1) VI: 162, XVI: 124.

op het heilige Huis te Mekka en we zien dus hier voor het eerst den Mekkaanschen cultus (natuurlijk onder zeker voorbehoud) ingelijfd in den Islām.

De mensch moet van sommige zaken een tijdlang beroofd zijn geweest om te weten welke plaats zij innemen in zijn hart. Zoolang Mohammed in zijne vaderstad leefde, vestigde zich zijne aandacht vooral op hetgeen hem daar ergerde en was zijne bestrijding van den localen eeredienst radicaal. Thans had hij de hooggeroemde schriftbezitters van nabij leeren kennen en bij hen niet den verwachten steun gevonden. Gedurende de eerste jaren van zijn verblijf te Medina verwijderde hij zich steeds meer van de Joden, die hem niet als profeet wilden erkennen: in den aanvang laat hij het bij de uitspraak dat de schriftbezitters en zijne gemeente elk op hunne wijze zalig kunnen worden, hij tracht hen door kleine concessiën te winnen; maar hun tegenstand houdt aan en zijn invloed neemt toe, totdat hij hen als ongeloovigen bestrijdt. Naarmate de Joden hem steeds meer teleurstellen, verlevendigt zich bij Mohammed het bewustzijn, dat hij toch eigenlijk de profeet der Arabieren is, de wensch om zijne vaderstad tot zetel zijner heerschappij en middelpunt van den waren godsdienst te verheffen. Ook mag de overtuiging, dat een godsdienst zonder anderen cultus dan het gebed slechts bloeien kon in tijden van druk en, hoe hartverheffend ook voor de eerste, gesmade belijders, voor de Arabische stammen op den duur niet voldoende was, het hare hebben bijgedragen tot de verheffing der Ka'ba. Het proces nam in het 2de jaar na de vlucht een aanvang. De Joden te Medina waren gewoon met het gelaat naar Jeruzalem gekeerd te bidden; Mohammed nam die gewoonte hetzij reeds te

Mekka, hetzij te Medina, van hen over. Het begin der scheiding van Jodendom en Islām was de eisch, tot de Joden gericht, van terugkeer tot de milla van Ibrahīm; het eerste practische gevolg was de verandering der qibla (plaats, waarheen men zich in het gebed wendt). Mohammed had toen echter de hoop op de bekeering van het meerendeel der Joden nog niet opgegeven; zelfs was de qiblaverandering, blijkens de openbaring zelve, mede bestemd om ten toetssteen te dienen voor het geloof dier Joden, van wie hij niet zeker was. De richting van het aangezicht naar Mekka had voor elken geloovigen Arabier beteekenis en gezag, zoodra de lang vereerde Ka'ba als heiligdom van Mohammeds god [1]) mocht beschouwd worden. Voor de Joden had dit echter eene nadere verklaring noodig; zij zagen tot nog toe in dit heiligdom niets dan een tempel, door gojīm gesticht, en, daar Mohammed hersteller van Ibrahīms godsdienst wilde zijn, mocht hij geene nieuwe tempels stichten of sanctioneeren. De Ka'ba moest dus in eenig verband gebracht worden met Ibrahīm en Mohammed wist thans wellicht nog niet veel van de oudtestamentische verhalen, maar toch meer, dan toen hij Ishāq en Ja'qūb tot Ibrahīms zonen maakte. Dit blijkt uit de openbaring [2]), waardoor de qiblaverande-

---

1) Reeds in de oude Mekkaansche sura CVI: 1 heet Allah »heer van dit Huis"; hieruit valt evenwel niet veel af te leiden, daar we er evenzeer een postulaat van Mohammeds geloof, als een bewijs in kunnen zien, dat werkelijk Allah de hoogste hier vereerde godheid was.

2) Kor. II: 118 vv. De woorden: واتخذوا من مقام ابراهيم مصلّى verbreken den samenhang en worden ook door de moslims als eene afzonderlijke openbaring behandeld; intusschen levert de verklaring

ring werd voorbereid. Daarin wordt door Allah in herinnering gebracht hoe hij het heilige Huis, op zijn bevel door *Ibrahīm en Isma'īl* gebouwd, tot een toevluchtsoord en eene plaats des gebeds heeft gesteld; hoe deze oudvaders God smeekten dat hij daar een geloovig volk zou doen wonen *uit hun zaad* en aan dat volk eenmaal een profeet zenden met Zijn Boek. Hierop volgt in den Koran eene aanbeveling van de milla van Ibrahīm als van hetgeen geopenbaard is vóór Mohammed aan Ibrahīm, Ismā'īl, Ishāq, de Asbāt (stammen) enz, en vervolgens de later geopenbaarde, hier voorbereide verandering der qibla (vs. 136 vv.). Mohammed was dus weer in kennis van Ibrahīms familie vooruitgegaan; Ismā'īl, dien hij vroeger slechts bij name kende en die in de Mekkaansche openbaringen nevens anderen dienst deed als profeet, maar van wiens geschiedenis, ja van wiens volk hij toen niets te verhalen wist, was de zoon van Ibrahīm; dit vernam hij van de Joden te Medina. Wat hij dienaangaande nog meer van hen leerde, is in bijzonderheden niet bekend, maar hoogstwaarschijnlijk althans dit, dat Ismā'īl door zijn vader weg-

---

dezer woorden moeielijkheden op, evenals die van de eenige Koranplaats, waar de maqām Ibrahīm nog voorkomt (III: 91). Deze moeielijkheden, ook door de oude moslims gevoeld, gaven tot de zeer uiteenloopende explicatiën aanleiding, van welke ééne vulgata werd, die het voordeel aanbood dat zij tevens een geliefkoosden heiligen steen sanctioneerde. Prof. Dozy heeft (Israëlieten te Mekka p. 160 vv.) aangetoond, dat maqām hier »heilige plaats" aanduidt en ik geloof dat wij het best doen door onder »maqām Ibrahīm" = bidplaats van Ibrahīm hetzelfde te verstaan als in het meermalen voorkomende »heilige bidplaats" (المسجد الحرام). Wij laten liefst onbeslist, of Mohammed hiermêe de onmiddelijke omgeving van de Ka'ba of geheel Mekka of ook den haram wilde aanduiden, maar houden het voor uitgemaakt, dat beide namen van Mohammed afkomstig zijn.

gezonden werd en dat de Joden te Medina de Arabische stammen als zijne nakomelingen beschouwden. Dit alles was materiaal ter oplossing van het moeilijke probleem: het Mekkaansche heiligdom in de oogen der Joden mogelijk te maken als tempel van den eenig waren God. Men zal toegeven dat de oplossing, in de behandelde openbaring gegeven, goed gevonden is. Jammer, dat het naaste doel van zooveel inspanning niet bereikt werd; de Joden, voor zoover ze niet geloovig waren, werden het door deze openbaring niet. Maar de zelfstandigheid van den Islām was thans sterker dan te voren bevestigd en de Ka'ba met sommige daaraan verbonden ceremoniën was pasklaar gemaakt voor den nieuwen godsdienst. Eene andere openbaring [1]), waarin Ibrahīm God bidt het Mekkaansch gebied veilig te bewaren en het deel zijner nakomelingen, dat hij daar in het onvruchtbare dal bij het heilige Huis geplaatst heeft, voor afgoderij te behoeden, behoort natuurlijk tot dezelfde periode; hier dankt hij God, die hem in weerwil van zijn hoogen leeftijd twee zoons heeft geschonken, die thans niet meer als te Mekka *Ishāq en Ja'qūb* maar *Isma'īl en Ishāq* heeten. Voortaan worden de oudvaders nooit meer genoemd, zonder dat Isma'īl tusschen Ibrahīm en Ishāq is ingeschoven: de vader der Arabieren bekleedt de eerste plaats, en eenmaal [2]) spreekt Mohammed tot zijne volgers van »de milla van *uwen vader* Ibrahīm" [2]).

---

1) XIV: 38 vv., door Nöldeke p. 152 in de laatste Mekkaansche periode geplaatst.

2) XXII: 77. Zoo worden in de traditie cod. lugd. 358a p. 377 aan Omar de woorden in den mond gelegd: »o gezant Gods, is dit niet de maqām van *onzen vader* Ibrahīm?" Omar heeft die woorden stellig niet gesproken, maar men ziet dat de voorstelling van Ibrahīm als stamvader der Mekkanen spoedig doordrong.

Steeds meer vestigde zich de aandacht van Mohammed en zijne medeballingen op hunne vaderstad; bij kleine schermutselingen en in den roemvollen slag bij Badr was het gebleken dat de beide vijandige machten ongeveer tegen elkâar opgewassen waren en tevens dat de Islām wonderen van krijgstucht en dapperheid werkte, waartoe het beginsellooze conservatisme der Mekkanen niet in staat was. Wie zouden in staat zijn de geloovigen te weerstaan, wanneer zij een welberaamden aanval op Mekka ondernamen? Maar aan zulk een aanval stond het vooroordeel der onschendbaarheid van het Mekkaansche gebied in den weg. Wel wist Mohammed later zeer handig dergelijke vooroordeelen op zijde te zetten, maar thans was het zoover nog niet gekomen. Geen geschikter gelegenheid voor een vreedzamen intocht in zijne vaderstad dan het medevieren der jaarlijksche feesten. Men moest natuurlijk te voren de kansen berekenen: de vraag was of een genoegzaam aantal aanhangers zich bij den tocht zou aansluiten om tegen mogelijke aanvallen gevrijwaard te zijn. Wel is waar was de hadj-tijd een tijd van algemeenen vrede en gold het breken van dien vrede als eene zware misdaad; maar wanneer somtijds stamveeten de hadj-bezoekers konden verleiden om inbreuk te maken op deze inzetting, wat kon men dan niet verwachten van een aristocratie, die met hand en tand vasthield aan het bestaande, tegenover eene nieuwe macht, die al het oude dreigde om te keeren? Maar zou de wensch, dit feest te kunnen vieren, de geloovigen tot daden bezielen, dan moest de hadj althans voor hen zijne wijding aan iets anders ontleenen dan aan de bijgeloovige gebruiken, die thans daarmeê gepaard gingen; hij moest eene inzetting zijn van

Allah. Het behoeft geen betoog, dat dergelijke overwegingen bij Mohammed eerst konden oprijzen, toen hij zich sterk genoeg gevoelde om aan terugkeer naar zijne vaderstad te denken, ja, zich op eene eventueele heerschappij over Mekka voor te bereiden. Met andere woorden: de openbaring [1]), na den slag van Badr uitgesproken, waarin de hadj als een feest van Allah wordt gewijd, is de eerste van dien aard; vóór de vlucht zouden dergelijke openbaringen eenvoudig belachelijk zijn geweest. De samenhang, waarin de bedoelde Koranverzen voorkomen, doet denken, dat daarbij ook nog aan de Joden wordt gedacht, m. a. w. dat de scheiding tusschen Islām en Jodendom nog niet geheel tot stand gekomen was.

Nadat het heilige Huis te Mekka als het *eerste* is gekenmerkt, dat Allah als het zijne op aarde plaatste, komen de reeds in den aanvang van dit Hoofdstuk geciteerde woorden: »De menschen zijn den hadj naar (van) het Huis aan Allah verplicht, voor zoover zij in staat zijn de reis daarheen te volbrengen." Thans zijn wij in staat gesteld, die woorden uit een geheel ander oogpunt te bezien, dan waar we ons door de moslimsche rechtsgeleerden lieten voorlichten. Toen Mohammed deze openbaring uitsprak, kan de gedachte aan wereldverovering nog niet bij hem zijn opgekomen en met die woorden kan dus nimmer zijn bedoeld. dat uit het verre Oosten en Westen ieder geloovige zich minstens eenmaal in zijn leven moest opmaken tot de reis naar de heilige Stad. Zelfs komt het mij onwaarschijnlijk voor, dat Mohammeds plan hierbij was, den hadj tot eene persoonlijke verplichting voor ieder

---

1) III: 89 vv.

Arabier, tot eene zuil van den Islām te maken; immers noch in de verdragen, die hij later met bekeerde stammen sluit, noch in de talrijke Koranverzen, waarin de plichten der geloovigen worden geresumeerd, maakt hij van den hadj eenige melding. Hij neemt hier het feest eenvoudig in zijn godsdienst op als een, dat niet tot de voorrechten van de vijandige Mekkanen moet blijven behooren, maar dat de geloovigen zich als feest van Allah moeten toeëigenen. En hij kleedt die wijding van den hadj in eenigszins imperatieven vorm om de deelneming aan de eerste poging tot herneming van het verlaten terrein zoo algemeen mogelijk te maken. Had hij het werkelijk als eene verplichting opgevat in den zin der latere rechtsgeleerden, dan zou hij niet, op zijn hoogen leeftijd, na de verovering van Mekka, tweemaal den hadj hebben laten plaats hebben zonder zijne tegenwoordigheid. De moslimsche geleerden zijn het oneens over het jaar, waarin de hadj den geloovigen als plicht is opgelegd. De jaren 5, 6, 9, 10 worden door verschillende autoriteiten aangegeven [1]). Alleen de eerste twee opgaven komen in aanmerking; de laatste twee zijn ontstaan doordien de geleerden het onmogelijk achtten dat de profeet zelf een zoo gewichtigen plicht zoo lang nadat die op hem rustte, onvervuld gelaten zou hebben. In verband met het bovengezegde omtrent de verhouding tot de Joden tijdens de openbaring van III: 91 zouden wij geneigd zijn, deze vroeger dan het jaar 5 der vlucht, in 3 of 4 te stellen, te meer daar voor den tocht naar Hobaibija, waarop de twee eerstgenoemde tijdsbepalingen het oog hebben, een afzonderlijke openbaring is gegeven.

1) Zie Cod. lugd. 397 f. 52 ro.

Men wist nu echter nog niet, wanneer en met welk doel Allah den hadj had ingesteld en welke der plechtigheden werkelijk naar Allah's bevel plaats hadden, welke als afgodisch beschouwd moesten worden. Er was nog geene hadj-legende en nog geene hadj-wet. Wel zou het ook voorbarig geweest zijn, zulk eene wet in bijzonderheden uitgewerkt te geven voordat men wist of men ooit in staat zou zijn, die uit te voeren — maar het kon toch goed zijn sommige gebruiken reeds bij voorbaat af te keuren, misschien ook gemoedsbezwaren van enkele ultrageloovigen weg te nemen. Aan al deze behoeften werd voldaan door eene openbaring [1]), die als eene uitwerking en toepassing van de zooeven genoemde mag gelden en waarvan wij den hoofdinhoud doen volgen: Eene zware straf Gods zal de ongeloovigen treffen, die de geloovigen van den heiligen masdjid [2]) afhouden, welks bezit volstrekt geen privilegie is van de aldaar wonenden. God heeft Ibrahim, nadat deze het Huis gereinigd had voor hen, die den omgang of het gebed aldaar wenschten te doen, bevolen de menschen tot den hadj op te roepen, opdat zij daar (handels-) voordeelen zouden genieten en Allah's naam uitspreken over hun nieuw aangefokt vee. Daarvan mochten zij eten en den armen geven, om vervolgens hun tafath [3]) af te doen, aan hunne geloften te voldoen en

1) XXII: 25 vv.

2) Men bedenke dat masdjid (ons: moskee) niet altijd een gebouw, maar eenvoudig eene *plaats des gebeds* aanduidt cf. Kor. XXII: 41. De heilige stad was eerst door Mohammed heilige *bidplaats* geworden; vergelijk ook Hoofdstuk II.

3) Dit woord verklaren sommigen als aanduidende de haren, nagels enz., die men vóór het slachten der offerdieren niet mag knippen; anderen als collectivum voor de hadjplechtigheden, in welk geval de verrichtingen, die op het offeren volgen, bedoeld zijn.

den omgang om het Huis te volbrengen. Van al wat met afgoderij in verband staat moeten zij zich daarbij onthouden en Allahs scha'ā'ir [1]) in eere houden. Het heilige Huis (en zijne omgeving) is de offerplaats dezer gemeente, gelijk Allah voor andere gemeenten andere offerplaatsen vaststelde; daar moet zijn naam over het door hem geschonken vee uitgeroepen worden. Over de offers wordt hier de classiek-profetische opmerking bijgevoegd, dat hun vleesch en bloed God onverschillig is, daar hij alleen op de vroomheid des harten let.

Hier is dus weder partij getrokken van den aartsvader, die reeds zoo gewichtige diensten aan den Islām bewezen had, en de inzetting der Mekkaansche feesten (natuurlijk niet zooals die thans waren, maar zooals zij volgens Mohammed worden moesten) te gelijk met den bouw van het heiligdom aan hem toegeschreven. Zeer stichtelijke verhalen geven de moslims ten beste over de wijze, waarop Ibrahīm den last: de menschen tot den hadj op te roepen, volbracht. Zij zagen de moeielijkheid van zulk eene algemeene oproeping in en begrepen dat God dus ook voor de middelen moest gezorgd hebben. God heeft dan Ibrahīm op een grooten steen (die nog de sporen zijner voeten vertoont) [2]) opgeheven en toen aan zijne stem zulk eene kracht gegeven dat zijne woorden over de geheele wereld verstaan werden. Een luid en algemeen »labbaika" weergalmde uit de keelen der levende menschen en van hen, die nog geboren moesten worden. Zij, die toen nog on-

---

1) Hiermee kunnen offeranden aangeduid worden en in verband met het vervolg is dit niet onwaarschijnlijk; echter is het ook mogelijk, dat heilige plaatsen bedoeld zijn cf. Kor. II: 153.

2) Zie over dezen steen boven p. 38, noot.

geboren, dezen kreet deden hooren, zijn degenen die later den hadj doen; wie op Abrahams oproeping zweeg, is voorbestemd dien plicht te verzuimen [1]). Wij zien aan dit voorbeeld en we zouden het aan honderden andere kunnen zien, hoe een naïeve logica, desnoods zonder de hulp van Joodsche en andere traditiën, de eenvoudigste legenden van den Koran uitspon tot dikwijls zinlooze verhalen: eene waarschuwing om dubbel op onze hoede te zijn tegen de exegeten en de zoogenaamde »locale traditiën."

De voorschriften, die de aartsvader hier geeft, zijn natuurlijk voor Mohammeds tijdgenooten bestemd en, gelijk de omstandigheden dit deden verwachten, zeer algemeen van aard. Geen afgoderij, offers aan Allah, die van een dankbaar hart getuigen en den armen ten nutte komen; vervulling van geloften en ceremoniën bij het heilige Huis; overigens het practische hoofddoel van de feesten: de handel, als eene inzetting van Allah ten nutte der menschen gewijd. Intusschen merken we op, dat hoogstwaarschijnlijk in deze verzen een gebruik in den moslimschen hadj wordt opgenomen, dat later toen de hadj door bewoners van verre landen werd bezocht, in onbruik komen moest en dan ook zeer spoedig vergeten werd. De hadj is ingesteld, behalve voor den handel (vs 29) »opdat zij gedurende vastgestelde dagen Allahs naam uitroepen over hetgeen hij hun aan vee geschonken heeft; verder eet daarvan en geeft den arme enz." De gewoonte was dus blijkbaar, dat de veebezittende nomaden van Hidjāz en Nadjd eenmaal 's jaars hun nieuw aangefokt vee naar Mekka brachten om daarover den naam der goden te doen uit-

1) Azraqī p. 33 vv. en elders. Natuurlijk wordt het laatste door de »lieden van den vrijen wil" ontkend.

spreken of tooverspreuken wellicht, waarvan men zegen verwachtte. Mohammed steekt dit gebruik in een moslimsch gewaad. Tevens werd natuurlijk een gedeelte van dat vee bij die gelegenheid geofferd. Het offeren kon blijven bestaan, ook toen de Islām aanstalten maakte om wereldgodsdienst te worden — het gebruik, dat wij eerst vermeldden, was met de nieuwe toestanden onbestaanbaar. Geen wonder dus dat het later spoorloos verdwijnt en dat latere exegeten doen alsof in al deze verzen slechts van de offerdieren sprake is.

Het zou nog een geruimen tijd duren, dat geloovigen niet »in staat waren de reis daarheen te aanvaarden" [1]); wel beschouwden zij het als hun plicht, zoodra mogelijk te zorgen dat de feesten althans door een deel der aanwezigen naar Allahs wil gevierd werden, maar het was hun niet geraden zich naar Mekka te begeven, tenzij zij op het ergste voorbereid waren. Intusschen werden van beide zijden de vijandelijkheden voortgezet; voortdurend hadden strooptochten plaats, die dikwijls niet weinig bijdroegen tot stijving der schatkist van den primitieven moslimschen staat. Voortdurende onaangenaamheden met de in en bij Medina wonende Joden; waarbij Mohammed menig blijk gaf van vooruitgang in de kunst der diplomaten, voltooiden de scheiding, en de opperheerschappij van den Islām te Medina. Verdragen werden gesloten met geloovige en ongeloovige stammen, waarin de gehoorzaamheid aan Allah of althans aan zijn profeet een hoofdpunt uitmaakte. De langdurige belegering van Medina door de Mekkanen (627) bleef vruchteloos. De Islām nam steeds in aanzien

1) Kor. III: 91.

toe en in het zesde jaar der vlucht (628) kon de profeet er in ernst aan denken met zijne volgers te beproeven het heilige gebied binnen te trekken en den hadj mede te vieren. De verschillende Europeesche biographen van Mohammed geven in het algemeen de geschiedenis van hunnen tocht, die wel mislukte maar toch gewichtige vruchten droeg voor den Islām, juist aan. Echter heerscht in hunne voorstelling hier en daar verwarring, door verkeerde opvatting van belangrijke Koranplaatsen. Hoewel het volstrekt onmogelijk is, van *alle* verzen, die den hadj betreffen, den juisten tijd van ontstaan op te sporen, geloof ik toch ook hier tot eenige vrij zekere resultaten te zijn gekomen.

De Arabische biographieën van Mohammed bevatten gewoonlijk een klein hoofdstuk met den titel »Omra's van den profeet" [1]. Over het aantal dezer omra's is verschil van meening, maar de gewone opvatting der overleveraars en biographen is, dat de profeet vóór zijnen hadj (dus vóór het jaar 10 der vlucht) 3 omra's deed: die van Hodaibija d. i. de mislukte tocht, waarvan we zooeven spraken en die straks nader behandeld wordt; dan in het jaar 7 de zoogenaamde »omra der afdoening" (ook »omra der wrake"), waarvoor Mekka volgens het in 6 gesloten verdrag, gedurende eenigen tijd ten behoeve der moslims werd ontruimd; eindelijk de omra van Gi'rāna, hier voor ons van geen belang. Het springt in het oog, dat, hoe men zich de zaak ook voorstelle, de tocht naar Hodaibija altijd slechts overdrachtelijk eene omra kan heeten. Zelfs

1) Cod. lugd. 340 fol. 175 vo, Cod. 76 fol. 168 ro; ook in de traditieverzamelingen als: Bochārī I: 443 v., Moslim I: 409, Malik II: 177, Dārimī fol. 146 vo.

al mochten we aannemen dat eene omra, een privaat bezoek aan de Ka'ba, het doel van Mohammeds tocht is geweest, dan kon er nog slechts van de poging tot eene omra sprake zijn. Misschien heeft de afloop van den tocht, die volgens de verhalers met een offermaal te Hodaibija eindigde, — misschien ook het ergerlijke in de voorstelling dat Mohammed met heidenen samen den hadj had willen doen, de latere moslims bewogen dezen tocht omra te noemen. Het bezoek aan Mekka, in het jaar 7 door Mohammed en de zijnen gebracht, droeg, overeenkomstig het te voren gesloten verdrag, een geheel privaat karakter. De geloovigen verrichtten eenige plechtige handelingen bij de Ka'ba, misschien ook den loop tusschen Çafā en Marwa, slachtten hunne offerdieren, en keerden na eene vergeefsche poging om met de Mekkanen in nadere betrekking te komen, terug. Derhalve: waar in den Koran een vers op een dezer beide tochten betrekking moet hebben, moeten we beginnen met de vraag: is hier sprake van een hadj of eene omra? In het eerste geval *moet* het vers of gedeelte van een vers in het jaar 6 vóór den tocht naar Hodaibija geopenbaard zijn; in het tweede kan van de »afdoeningsomra" sprake zijn, hoewel dit niet noodzakelijk is. Uit dit oogpunt heeft men nu de verzen II: 185—199 te beschouwen, verzen, die voor de geschiedenis van den hadj van groot belang zijn en waarin we ook de openbaring vinden, die den tocht van het jaar 6 voorbereidde.

We moeten beginnen met op te merken dat deze verzen *stellig niet gelijktijdig* [1]) geopenbaard zijn, maar dat

1) Nöldeke p. 133 acht ze gelijktijdig ontstaan; Sprenger (III: 239) twijfelt; de zaak wordt uitgemaakt door het 2de gedeelte van vs. 192 (enz. فمن تمتّع) dat slechts in het jaar 10 geopenbaard kan



men hier met eenige later bijeengeworpen fragmenten over hetzelfde onderwerp [1]) te doen heeft. Behalve een gedeelte, dat geopenbaard is toen Mohammed zijnen grooten hadj vierde (jaar 10), komen er voorschriften betreffende den hadj in voor, die zoowel toen als gedurende de voorbereiding van den tocht van het jaar 6 gegeven kunnen zijn. De samenhang maakt de questie niet uit, omdat uit beide tijdperken openbaringen in dit kleine bestek voorkomen; overigens laat het zich evenzeer verklaren dat de profeet zijne vroeger [2]) gegevene hadj-wetten in het jaar 6, hopende den hadj aan het hoofd zijner volgelingen op moslimsche wijze te vieren, uitbreidde, als dat deze voorschriften van de hadjat alwadā' dagteekenen. Wij beslissen hieromtrent niets maar herinneren dat zij *niet tusschen deze jaren* [3]) geopenbaard kunnen zijn, daar het zeer bepaaldelijk hadjvoorschriften zijn; hunnen inhoud bespreken we nader waar de behandeling der verschillende plechtigheden aan de orde is. Wanneer we dus buiten rekening laten, wat ook in het jaar 10 (althans na de verovering van Mekka) geopenbaard zou kunnen zijn, dan blijven voornamelijk

zijn, gelijk we in Hoofdstuk II zullen zien. Het is, misschien wel door Mohammed zelf, met de als overgang dienende woorden: فاذا امنتم aan de alleen door gelijkheid van onderwerp hiermêe samenhangende eerste helft, aangehangen.

1) Als zoodanig staat dit gedeelte niet alléén in den Koran; vergelijk b. v. Sura IX: 13—16, die alleen omdat zij ook over de bestrijding der ongeloovigen handelen, bij vs. 1—12 gevoegd zijn.

2) Zie pag. 44 vv.

3) Het zou natuurlijk niet onmogelijk zijn, dat sommige verzen na de verovering van Mekka (8) b. v. als instructie voor Abu Bakr geopenbaard zijn; intusschen is dit niet waarschijnlijk, gelijk men uit de berichten aangaande Abu Bakr's hadj kan opmaken; voor de opvatting der omra's van Mohammed heeft de questie geen belang.

twee verzen (190 en 192) onze aandacht trekken, waarvan het eene (192) alleen vóór den tocht van het jaar 6 kan vallen, terwijl het andere door de moslimsche exegeten [1]) gewoonlijk vóór de »omra der afdoening" geplaatst wordt. Het eerste luidt aldus: »volbrengt den hadj en de omra voor Allah. Wanneer gij weerhouden wordt, dan (scil. neemt of offert) zooveel offerdieren als u gemakkelijk valt; maar scheert uwe hoofden niet, voordat de offerdieren hunne offerplaats bereikt hebben, enz." (volgt dispensatie voor hen, die ziek zijn of ongemakken aan het hoofd hebben). Voordat we ons denkvermogen bederven door den exegetischen onzin, dien de moslims aan dit vers vastknoopen, willen we trachten of wij er met ons ongeloovig verstand in slagen, den zin dezer woorden te vatten. Vroeger hoorden we Allah in eene openbaring den hadj als *zijn* feest heiligen; iets later uiteenzetten hoe, in het algemeen, die feesten door Allah's dienaars gevierd moesten worden; thans deelt hij zijnen dienaren mede dat de tijd gekomen is om de handen aan het werk te slaan en de Mekkaansche feesten niet langer alleen aan ongeloovigen ter viering over te laten. Maar Allah voorziet van de zijde dier afgodendienaars tegenstand — en geen wonder, zelfs zijne schepselen verwachten dien, terwijl ten overvloede eene boodschap den profeet er van verwittigde. Dat de geloovigen in zulke omstandigheden weerstand moeten

---

1) Zij plaatsen gewoonlijk ook vs. 192 in het jaar 6, na afloop van den Hodaibija-tocht en laten zich daartoe de absurditeit welgevallen, dat Mohammed, die in 't jaar 6 eene *omra* ging doen, het bevel kreeg *zijn hadj en zijne omra* (in het volgende jaar) volledig te maken, aan welk bevel hij voldeed door in het jaar 7 eene *omra* te doen.

bieden, blijkt uit de openbaring duidelijk; voor ons is echter de juiste wijze waarop die geboden moest worden, niet ondubbelzinnig uitgedrukt.

Is de bedoeling van Allah's woorden: »wanneer gij, in het heilige gebied gekomen, tegenstand ontmoet, zoo neemt uwe tot offerdieren gewijde runderen en kameelen mede en scheert uwe hoofden niet voordat gij met geweld tot den tempel zijt doorgedrongen"? of wil hij zeggen: »wanneer het u belet wordt, den hadj (die immers aan een bepaalden tijd gebonden is) mede te vieren, zoo rust toch niet voordat gij uwe voor den hadj bestemde [1]) offerdieren aan de heilige offerplaats geslacht en dus getoond hebt dat het heilige Huis niet alleen door u vereerd wordt, maar dat gij ook voornemens zijt uwe rechten daarop te doen gelden?" De beslissing zal Mohammeds toehoorders gemakkelijker gevallen zijn dan ons; maar zooveel staat vast, dat God hier den geloovigen veroorlooft, ja beveelt het heilige gebied en de heilige ma andenniet te ontzien, wanneer hun door de ongeloovigen het bezoeken van Mekka werd bemoeielijkt.

Wij weten, dat de uitkomst niet beantwoordde aan de verwachtingen, door den profeet van dezen tocht gekoesterd; de geringe deelneming der Bedowienen (er viel niet te plunderen) en wellicht andere oorzaken brachten Mohammed tot het sluiten van het bekende bedrag van Hodaibija, waarin met de Qoraischieten een wapenstilstand werd gesloten en aan de moslims veroorloofd het volgende jaar het Mekkaansche heiligdom te bezoeken en hunne offers daar te brengen. Door dit verdrag te sluiten werd Mo-

1) Of »tot goedmaking van den niet volbrachten hadj van u gevorderde"?

hammed, zooals ieder dadelijk ziet, *aan de* in hoopvoller omstandigheden gegeven *openbaring ongehoorzaam.* Geen wonder, dat, gelijk boven reeds werd aangestipt [1]), de theologen het onmogelijke beproefden om dit te bemantelen. Zij, die na het bevel in Kor. II: 192 gegeven, met Mohammed de reis ondernamen, hadden daarmêe gezworen zich de haren niet te zullen scheren voordat hunne offerdieren de plaats hunner bestemming [2]) bereikt hadden. Om Mohammed van meineed vrij te pleiten, hebben de exegeten allerlei middelen te baat genomen. Maar juist doordien zij niet allen denzelfden weg insloegen en door de tegenstrijdigheden, waarin zij zich wikkelden, maakten zij de zaak eer erger dan beter. Zij, die niet de reeds genoemde uitvlucht aannamen, plaatsen de openbaring na het sluiten van het verdrag en maken zoodoende een raadsel van de algemeene ontevredenheid der geloovigen, terwijl de onderstelling van het gewetensbezwaar, dat zij tegen het scheren hunner hoofden hadden, wanneer dit niet met bovenbedoelde plechtige belofte samenhangt, eenvoudig belachelijk wordt.

Om even te doen zien, waartoe de geloovige exegese leidde, vermelden wij het volgende [3]): Uit de woorden »en indien gij weêrhouden wordt" hebben de theologen den technischen term »weerhouding" (احصار) gedestilleerd

1) Pag. 51 noot.

2) D. i. natuurlijk Mekka en niet de haram in het algemeen; onder de huismiddeltjes, die de theologen hier aangewend hebben; behoort ook dit, dat zij zeggen: Hodaibija is half hill (profaan), half haram (heilig gebied) en de offers waren dus op de ware plaats geslacht. Maar van waar dan de algemeene ontevredenheid?

3) Men zie Cod. Lugd. 397 f. 333r° sqq. Scharā'i' olislām p. 127. Baghawī op II: 192 enz.

en disputeeren nu ijverig over de vraag of »weerhouding" en hetgeen volgens de wet daarop staat, alleen plaats heeft wanneer de oorzaak een weerhoudend *vijand* of ook wanneer zij in *ziekte* en dgg. gelegen is. Sommigen lezen dan verder in ons vers de bepaling dat de »weerhoudene" op de plaats waar hij weerhouden wordt moet offeren, anderen dat hij iemand met offerdieren naar den haram moet zenden en met dezen te voren een dag afspreken, waarop hij offeren en de »weerhoudene" zich het hoofd scheren zal. Men begrijpt dat de questie hier naar het oordeel der moslimsche geleerden slechts even aangeroerd en zeer oppervlakkig behandeld wordt, doch — in magnis voluisse sat est!

De andere bovengenoemde openbaring (vs. 190) valt, naar mijne meening, ook onder de categorie: voorbereiding voor den tocht van het jaar 6 en luidt aldus: »Heilige maand om heilige maand; ook in heilige zaken geldt »het jus talionis; wie dus u geweld aandoet, doet hem op »dezelfde wijze geweld aan enz." Dit vers wordt gewoonlijk geplaatst in het jaar 7 kort voor de »afdoeningsomra" en het doel der openbaring zou zijn de bezwaren der geloovigen te overwinnen tegen strijd op het heilige gebied, voor het geval dat de Mekkanen ontrouw mochten zijn aan het gesloten verdrag. Hiertegen geldt 1° dat van zulke trouwelooze gevoelens der Mekkanen niets blijkt 2° dat de gewetensbezwaren, die in het jaar 6 geheel overwonnen waren [1]), niet in het jaar 7 opnieuw overwonnen behoefden te worden. De woorden »heilige maand om heilige maand", die men gewoonlijk zoo verklaart: »zij

---

1) Boven p. 52.

»bestreden u het vorige jaar, gij hebt het recht thans hen »te bestrijden", zijn minstens even gepast, wanneer men ze eenvoudig laat zeggen, dat schennis der heilige maand van de zijde der ongeloovigen diezelfde daad voor de geloovigen rechtvaardigt.

Herhaling en inscherping van het bevel aan de geloovigen, dat zij den Mekkaanschen eeredienst in den ouden toestand moesten herstellen, thans vermeerderd met de lang reeds voorbereide geringschatting van heilig gebied en heilige maanden, waar het er op aankwam ongeloovigen te bestrijden — bovendien wellicht eenige nadere voorschriften omtrent de godsdienstige plechtigheden van den hadj — ziedaar dus den inhoud der openbaring, die aan den tocht van het jaar 6 voorafging. De deelneming was gering en iemand die slechts het wankelbare geloof van den ouden profeet en niet het vurige van sommige zijner volgelingen bezat, moest al spoedig inzien dat voorloopig door een wapenstilstand meer gewonnen werd dan door ondoordacht handelen. De intransigenten onder zijne volgers werden tegen wil en dank afgescheept met het verlof, in het volgende jaar eene omra te mogen verrichten in het te dien einde ontruimde Mekka. De gemaakte geestdrift, die Mohammed in staat stelde, de geloovigen bij al wat hun dierbaar was in Gods naam te bezweren dat zij den moed niet zouden laten zinken (Kor. II: 192), had plaats gemaakt voor staatkundige berekening; waar het pathos van den profeet niet hielp, moest de slimheid van den diplomaat uitkomst geven. In het jaar 7 had de »vervullings- of afdoeningsomra" [1]) plaats. De beschrij-

1) Zij heet gewoonlijk عمرة القضاء, عمرة القضيّة of عمرة القصاص,

vingen die wij daarvan hebben, zijn natuurlijk gefatsoeneerd naar latere begrippen omtrent de wijze, waarop eene omra gevierd moest worden; immers slechts zoo kon de profeet het gedaan hebben; aangaande het oorspronkelijk karakter dier Ka'ba-bezoeken leeren we daaruit weinig, gelijk we later zullen zien.

Geen jaar verliep na deze omra of Mohammed kon den zoolang voorbereiden aanval op zijne vaderstad doen en het gewenschte doel bereiken: Mekka viel in zijne handen zonder dat dit aan beide partijen tezamen meer dan een dertigtal menschenlevens kostte. Hoeveel Mohammeds eerbied voor hetgeen den Mekkanen heilig was in den loop der jaren aan oprechtheid had verloren, blijkt uit zijne bevelen na de verovering: eenige menschenlevens werden aan zijne persoonlijke wraakzucht opgeofferd en hij ontzag zich niet een zijner vijanden van het heiligste toevluchtsoord te doen wegrukken: Ibn Chatal, die zich aan het kleed der Ka'ba had vastgeklemd werd op bevel van den profeet vermoord [1]). De vele moslims die in later tijd de haram-wetten met voeten traden [2]), konden zich dus op een doorluchtig voorganger beroepen. Intusschen was het voor de vestiging der nieuwe toestanden wenschelijk, diezelfde vrijheid niet tot de gewone menschheid uit te breiden en Mohammed heeft dan ook, volgens

alle namen van lateren oorsprong. De beide eerstgenoemde benamingen duiden het afdoen eener eigenlijk reeds verzuimde verplichting aan; hiervoor staat in het Recht gewoonlijk قضاء oppos. أداء, het voldoen aan eene verplichting in allen deele; de derde naam is aan Kor. II: 190 ontleend.

1) Bochārī I: 463, Moslim I: 439, Ibn Hischām p. 818.

2) Zie o. a. Ibn Djobair p. 180—81.

de overlevering, nadat aan zijne wraak was voldaan en nadat de afgoden waren vernield, van den drempel der Ka'ba eene toespraak gehouden, waarin o. a. de heiligheid van het Mekkaansche gebied met nadruk gehandhaafd werd. Reeds vroeger trouwens was deze instelling aan Allah toegeschreven [1]) en thans werd den geloovigen dan ook medegedeeld dat de heiligheid van dit gebied slechts voor één uur en slechts voor Gods gezant was opgeheven en nu met nieuwe kracht gold [2]). Wat overigens van de verhalen omtrent de vernieling der afgoden en wat dies meer zij, wordt verhaald is even onbetrouwbaar als alle mededeelingen omtrent den godsdienst der »onwetendheid."

Nog in het jaar der verovering van Mekka (8 der vlucht) behaalde Mohammed de winstgevende overwinning over de in de omgeving van Tā'if wonende Hawāzinstammen en verdeelde te Dji'rāna den behaalden buit. Ofschoon dit alles nog plaats had voordat de hadjtijd van dit jaar was aangebroken, schijnt de profeet er zelfs niet aan gedacht te hebben den hadj mede te vieren. Achtte hij zich nog niet veilig tegen eene wellicht talrijke opkomst van vijandig gezinde stammen? Het is zeer wel mogelijk; immers de hadj droeg nog altijd het universeele karakter van een jaarfeest waarbij het ieder vrijstond de ceremoniën te vervullen, die hem door stamtraditien dierbaar waren; de Mekkaansche feesten waren evenver van alle exclusivisme als die van het Grieksche heidendom. Maar het laat zich

---

1) Zie pag. 33.

2) Bochārī I: 401, Ibn Hischām p. 823. Mohammed vergat daarbij te herinneren hoe Allah reeds vroeger, als de omstandigheden het vereischten, zijnen dienaren had veroorloofd alle heilige plaatsen en tijden gering te achten.

ook denken, dat Mohammed, nu toch eenmaal heer van Mekka, de hadjviering opzettelijk uitstelde totdat hij de macht zou bezitten die geheel naar zijne inzichten te doen plaats hebben en ongeloovigen ervan uit te sluiten. Had vroeger het oefenen van zulk een gezag hoogstens tot zijne stoutste droomen behoord, thans liet het zich aanzien dat eene niet verre toekomst die zou verwezenlijken. Hoe het ook zij, het feit dat Mohammed zich zelfs over het uitstel niet eenmaal verontschuldigde, bevestigt weer hetgeen boven werd aangetoond [1]), dat het nooit Mohammeds bedoeling is geweest den hadj voor elken geloovige eenmaal in het leven verplicht te stellen; dat het Koranvers (III: 91), waaruit de godgeleerden dit afleiden, eenvoudig de eerste schrede is op den weg, die er toe leiden moest van den Mekkaanschen hadj een moslimsch feest te maken — den laatsten en beslissenden stap deed de profeet in het laatste jaar zijns levens.

Volgens de overlevering [2]) gaf Mohammed in het jaar 8, voordat hij naar Medina terugkeerde, aan ʻAttāb b. Asīd bevel de moslims bij de hadj-ceremoniën voor te gaan en deed deze den hadj naar de gewoonte der Arabieren [3]). Latere geloovigen bevreemdde (van hun standpunt terecht) deze onverschilligheid van Mohammed; wij hebben gezien dat dit sommigen ertoe leidde aan te nemen dat Allah den hadj eerst in het jaar 9 of 10 verplicht gesteld had. Aan deze bevreemding en ergernis meen ik dat wij ook het geheele verhaal omtrent de derde omra van den profeet, die

1) pag. 42.

2) Ibn Saʻd geciteerd bij Sprenger III: 358; Cod. lugd. 397 f. 314 ro.

3) وحج على ما كانت العرب عليه Cod. 397 f. 314 ro.

van Dji'rāna te danken hebben. Van deze plaats uit, terwijl hij daar ter buitsverdeeling gelegerd was, zou hij in alle stilte zich 's nachts naar Mekka begeven en daar de plechtigheden van de omra verricht hebben; daar het nog nacht was, toen hij terugkeerde was het zijnen metgezellen alsof hij te Dji'rāna had overnacht. Vandaar dan ook, zoo zeggen ons de overleveraars [1]), dat vele gezellen van Mohammed van deze omra niets weten, ja dat het bericht eigenlijk alleen berust op het gezag van zekeren Ka'b b. Moharrisch, die geene enkele andere traditie overlevert dan deze. Wanneer het verhaal waarheid bevat, dan staan we voor het onverklaarbare feit, dat Mohammed van eene daad, die hem in de achting zijner tijdgenooten slechts kon doen rijzen, een diep geheim maakte. Wij kunnen gerust aannemen dat wij de traditie te danken hebben aan een jonger geslacht, dat aan den Mekkaanschen cultus een geheel ander gewicht hechtte dan de profeet. Hoe, deze zou zonder wettige verhindering, den hadj noodeloos hebben uitgesteld, toen Mekka hem onderworpen was? Dat kon niet; de hadj moest dus *later* tot plicht van elken geloovige zijn gemaakt òf Mohammed had met dat uitstel zijne wijze bedoelingen. Maar hij had dan toch, zoo meende men, eene omra kunnen doen en zoo zijne bereidwilligheid toonen en blijk geven van zijn eerbied voor het godshuis. Dit werd nu echter niet van hem vermeld; maar, zoo waarachtig als Mohammed Gods gezant was, het *moest* geschied zijn. We hebben hier dus een bewijs, en voorwaar niet het eenige, van den invloed van een allengs gevormd profetenideaal op de biographie van den godsdienststichter.

---

1) Zie o. a. Tirmidzī I: 120, Malik II: 177 (commentaar).

Het nu volgende jaar (9 der vlucht) liet den profeet geen tijd om rustig de Mekkaansche feesten naar de eischen van den nieuwen godsdienst te regelen, of, om het in zijne taal uit te drukken, aan die feesten weer het karakter te geven, dat zij in Ibrahīms tijd hadden. Het ontvangen van de talrijke gezantschappen van Arabische stammen, die zich onderwierpen en met welke hij verdragen sloot, eene expeditie naar de Syrische grenzen, waarbij noordelijk Arabië grootendeels werd onderworpen, vervolgens de onderwerping van stammen uit het Zuiden, dit alles te zamen nam den tijd en de krachten van Mohammed geheel in beslag. Merkwaardig en geheel overeenkomstig onze boven verdedigde opvatting is het, dat ook in de vele in dit jaar gesloten tractaten, wel steeds sprake is van gehoorzaamheid aan Allah en zijn profeet en van het opbrengen der armenbelasting — maar nimmer van den hadj als plicht van elk moslim. Tegen het einde des jaars, toen de hadj-maand aanbrak, achtte Mohammed den tijd nog niet gekomen om zelf de leiding der feesten op zich te nemen. Ook blijkt volstrekt niet dat hij de geloovigen opwekte, in grooten getale naar Mekka op te gaan. Misschien was het programma van den moslimschen hadj nog niet voldoende door hem uitgewerkt; maar ook al stond dit in allen deele vast, dan bleef er nog een gewichtig bezwaar over, dat aan de uitvoering in den weg stond. Toen Mohammed in het jaar 6 nederig verzocht dat hij en de zijnen ook ten hoogtijde zouden worden toegelaten, toen had hij zich, in geval dit ware toegestaan, met het vieren der feesten op zijne wijze moeten tevreden stellen. Het eenige nieuwe verschijnsel dat de hadj in dat geval zou heb-

ben opgeleverd, was dit, dat terwijl vroeger verschillende *stammen* elk hunne eigenaardige ceremoniën hadden uitgevoerd, thans daarnevens eene *gemeente*, alleen door geloofseenheid verbonden, hare eigene godsdienstplichten volbracht. Thans echter, nu de gezant van Allah heer was van Allahs heilig gebied, ging het nu aan dat hij in zijne tegenwoordigheid den dienst der verfoeiselen van het Heidendom en de ontwijding der heilige plaatsen gedoogde? En toch kon hij dit voor het thans naderende feest nog niet beletten; aan geen Arabier was nog de toegang tot het heilige gebied ontzegd en met vele heidensche stammen stond Gods profeet zelfs in bondgenootschap, dat dagteekende uit den tijd. toen hij hunne hulp niet ontberen kon. Voor Mohammed, staatsman als hij geworden was, hadden deze verbonden alleen beteekenis, zoolang zij waarde hadden voor zijne zaak. Aan dit alles moest thans een einde komen. Abu Bakr was reeds aan het hoofd van de weinige moslims uit Mohammeds omgeving, die dit jaar ten hadj opgingen, naar Mekka vertrokken, toen dit plan tot rijpheid kwam in zijnen geest en zich in den vorm eener openbaring uitte. Fluks werd ʿAlī de hadjkaravaan achterna gezonden om op »den grooten feestdag" [1]) daarvan aan al de vergaderde, geloovige en ongeloovige, stammen mededeeling te doen.

Hoe dankbaar zouden we zijn, wanneer een dergenen, die dit gedenkwaardige feest medevierden, het der moeite waard geacht had ons daarvan eene beschrijving te geven, ook maar half zoo nauwkeurig als die we thans van Mo-

1) Sura IX: 3; waarschijnlijk is de offerdag (10 Dzulhidja) bedoeld.

hammeds hadj bezitten. Wanneer gemoed of verbeelding ook maar eenig deel gehad hadden aan den oud-arabischen godsdienst, dan moest dit laatste feest van het Heidendom de dichters hebben doen klagen in zangen, waarvan enkele tonen nog onze ooren bereikt zouden hebben. Maar met hun ouden godsdienst werd den Arabieren geen hartverheffend ideaal ontnomen en zij betreurden niet de van hunne glorie beroofde goden, maar de geliefkoosde offermaaltijden en plechtigheden, waaraan zich herinneringen der jeugd vastknoopten. De offermaaltijden werden hun gelaten, de plechtigheden een weinig besnoeid en geuniformeerd — en door dit eenvoudige proces werd de Islām als godsdienst der Arabieren mogelijk gemaakt. Maar thans, in het jaar 9 — ten minste voor zoover niet de algemeene verwarring en onzekerheid ook hier haren invloed deden gelden — thans had het feest nog het oude, bonte karakter. Wel zag men in de legerplaatsen der moslims te Arafat kniebuigingen en prosternatiën, die men voorheen slechts van Joden en Christenen gewoon was; wel hoorde men daar de mohammedaansche gebeden en de geloofsbelijdenis uitgalmen met eene zekerheid, die daaraan als 't ware het karakter eener profetie gaf — maar ook het oude was gebleven en menig pas bekeerd bewoner der heilige stad zag dit met kwalijk verborgen blijdschap. Toch mag bij menigeen, die zag hoe Mohammeds eischen toenamen met zijne macht, vrees voor de toekomst zich met de feestvreugde vermengd hebben en velen haalden zeker ruimer adem, toen zij vernamen dat de profeet die vreugde niet door zijne tegenwoordigheid kwam storen. Abu Bakr ging de geloovigen bij de feestviering voor; natuurlijk werd hij daarbij geleid door de meer of min uitgewerkte

voorschriften, door den Koran in het jaar 6 gegeven [1]); daar wij hieromtrent in het onzekere zijn, weten wij van de détails van Abu Bakrs hadj-viering even weinig als van die zijner heidensche feestgenooten. Toen nu den 10den der hadjmaand te Minā het groote offerfeest gevierd werd, trad Alī voor de vergaderde stammen op om naar Mohammeds bevel de hiervoor bestemde openbaring [2]) voor te lezen. »Ein Meisterstück des theokratischen Gewerbes" heeft Sprenger [3]) haar genoemd; trouweloozer woorden zijn inderdaad wel nooit uit naam eener godheid gesproken.

De talrijke verdragen, voor onbepaalden tijd met heidensche stammen door Mohammed en zijn god in tijd van nood gesloten, worden hier wegens de onbetamelijkheid van hun bestaan opgezegd. Alleen contracten voor een bepaalden tijd zullen nagekomen worden, tenzij de stammen in questie zich aan de minste nalatigheid of eenig vergrijp schuldig maken. Overigens heeft hij, die zich binnen 4 maanden niet bekeert, van Allah en zijn profeet slechts vijandschap te verwachten en den geloovigen wordt zelfs bevolen hen daarna te bestrijden waar zij hen aantreffen. Het heilige gebied, door Mohammed na de verovering zonder eenige beperking als zoodanig gehandhaafd is voortaan voor ongeloovigen geene vrijplaats meer. »O gij, die gelooft, de Heidenen zijn vuilnis; dat zij de

---

1) Zie pag. 50.

2) Sura IX: 1—12, 28 en hoogstwaarschijnlijk ook vs. 36—37.

3) Intusschen heeft deze geleerde zich door zijne heftige verontwaardiging laten verleiden, de zaak nog erger te maken dan zij reeds is, daar hij Mohammed dit verachtelijke stuk Koran met den fraaien titel »Sicherheitsgelöbniss" laat voorzien (III: 478). Terecht zegt Nöldeke p. 165: »Schon die ersten Worte براءة »Lossagung" schliessen den ganzen Inhalt in nuce in sich."

heilige bidplaats (masdjid)[1]) na dit jaar niet naderen vreest gij daarom armoede (kwijning van den handel wegens verminderd bezoek der jaarmarkt) — Allah zal u uit zijnen rijkdom schadeloos stellen als hij wil; Allah is alwetend en wijs". Hij, die voor drie jaren van de Heidenen de vrijheid afsmeekte, in alle stilte *hun* feest mede te mogen vieren, sluit hier door de omstandigheden en de wapenen machtig geworden, die Heidenen van *zijn* feest voor goed uit, en geeft den geloovigen ten hunnen aanhoore uit naam van Allah een bevel, dat voor hen eene bedreiging bevat.

Hoezeer de handel bij de populaire opvatting van den hadj op den voorgrond, de religie op den achtergrond trad, blijkt weer uit deze openbaring; zij onderstelt dat de geloovigen de uitsluiting der Heidenen geenszins natuurlijk zullen vinden en belooft hun schadeloosstelling voor eventuëele afneming van den handel. Maar voor den handel der ongeloovigen was natuurlijk deze openbaring, aangedrongen door de steeds toenemende macht van den Islām, de nekslag. De strijd op leven en dood, hun door Alī aangekondigd, kon niet tegen allen te gelijk aanvangen en een stam kon zijne bekeering gerust uitstellen tot dat een aanval werd voorbereid — de uitsluiting van de jaarmarkt kon Mohammed handhaven en zij trof allen gelijk. Bekeeringen in massa moesten van dezen maatregel het gevolg zijn en waren ook het eigenlijke doel, dat er meê beoogd werd. Door de opneming in den Islām van den

1) Wij laten in het midden of hier Mekka, dan wel de onmiddellijke omgeving der Ka'ba bedoeld is. De zaak blijft dezelfde en door het bijgevoegde »na dit jaar" staat vast dat hunne wering van den hadj bedoeld is.

hadj *zooals hij was*, was de nieuwe godsdienst eensdeels zelfstandiger tegenover het Jodendom, anderdeels als godsdienst der Arabieren mogelijk geworden; dat dit *jaarfeest der Arabieren* allengs zich transformeerde in eene *godsdienstoefening der Mohammedanen*, is, gelijk we zagen, mede aan de niets ontziende, sluwe politiek van den profeet te danken; in den aanvang was die transformatie voor hem middel, geen doel.

Hoogstwaarschijnlijk behoorden bij de openbaring, die Alī had voor te lezen, ook nog de Koranverzen [1]), waarin de feestkalender der Arabieren wordt gewijzigd. Zeer duidelijk wordt daarin de intercalatie van eene maand of een gedeelte daarvan, welke dienen moest om den hadj steeds in hetzelfde jaargetijde te doen plaats hebben en dus het gebruikelijke maanjaar met het zonnejaar gelijken tred deed houden, afgeschaft. Van groot belang voor het bepalen van den samenhang tusschen het Arabische en andere dergelijke feesten (bepaaldelijk het Paaschfeest) zou het zijn, nauwkeurig te weten hoe de oude feestkalender der Arabieren was ingericht. Moslimsche geleerden hebben zich met die vraag bezig gehouden en — haar nog duisterder gemaakt dan zij reeds was, daar zij door hunne kunstmatige berekeningen ook data bepaalden, die ons juist als gegevens moeten dienen bij het onderzoek. Zij antedateeren hunne chronologie, dat is de ware (immers die van Allah) en geven zoo aan maanden, die verliepen voor de invoering dier tijdrekening, de namen die zij volgens deze zouden *moeten hebben*. Ook na de vernuftige hypothese

1) IX: 36—37.

van Sprenger [1]) blijft m. i. een nauwkeurig onderzoek noodig; zijne hypothese wordt vooral onwaarschijnlijk door de woorden Kor. IX: 36: »Het getal der maanden is twaalf in het boek van Allah", die toch wel het eenvoudigst verklaard worden door aan te nemen dat in de door dit vers afgeschafte chronologie het jaar soms meer dan twaalf maanden had [2]). Om de questie uit te wijzen zou men alleen gebruik moeten maken van *vaststaande* data uit Mohammeds biographie, van welke het zeker is dat zij niet geleden hebben onder de behandeling der Arabische chronologen. Of de vraag met de ons ten dienste staande gegevens op te lossen is, weet ik niet; maar het onderzoek zou tot eene uitvoerige verhandeling aanleiding kunnen geven: ik zie mij genoodzaakt het bij een »non liquet" te laten. Dit staat vast, dat na de bedoelde openbaring het gewone maanjaar, door waarneming en niet door berekening bepaald, door de moslims ook ter regeling van den feestkalender wordt gebruikt en dat, ingeval zij niet behoorde tot hetgeen Alī voorlas, de profeet zelf in het jaar 10 de nieuwe tijdrekening heeft ingevoerd.

Een groot deel der pelgrims van het jaar 9 verliet na afloop der feesten de heilige stad, onzeker of zij ooit derwaarts zouden terugkeeren. Maar het terrein was thans gezuiverd en voorbereid om voor de eerste maal te dienen tot schouwplaats van een moslimschen hadj. Geloovigen van alle deelen van Arabië zouden samenstroomen, brandende

---

1) Zeitschrift d. DMG. XIII: 134 vv. zie daartegen de opmerkingen van Muir IV: 240—41.

2) Onmogelijk valt het mij, met Sprenger (Leben u. Lehre III: 536) uit vs. 37 op te maken, dat nasī geene intercalatie kan aanduiden.

van nieuwsgierigheid en in stilte hopende dat het Allah mocht behagen, geene ingrijpende veranderingen te maken in gebruiken, die hun om meer dan ééne reden dierbaar waren. Weinig viel het toen te berekenen, dat eenmaal uit alle oorden der wereld moslims zich zouden opmaken om hunne heiligste behoeften te vervullen op die plaatsen, die eertijds eenigen woestijnstammen als marktvlekken hadden gediend; dat enkele ongeloovige Europeanen levensgevaar zouden trotseeren om van dat hun verboden schouwspel getuigen te zijn. Voor Mohammed was het reeds de hoogste voldoening aan het hoofd van vele stammen van Arabië de feesten zijner vaderstad te besturen. Hoe hij dit deed en welk karakter de hadj van het jaar 10 der vlucht gaf aan den Mekkaanschen eeredienst, zullen wij in de volgende hoofdstukken onderzoeken.

HOOFDSTUK II.

DE VOORBEREIDING TOT HEILIGE HANDELINGEN EN DE CEREMONIEN TE MEKKA.

In de talrijke geschriften, die dienen moeten om den aanstaanden pelgrim in te lichten aangaande zijne verplichtingen, vindt men gewoonlijk ook voorschriften omtrent de wijze waarop hij zich tot de reis moet voorbereiden [1]; afdoening van oude schulden, verzoening met vijanden, goede zorg voor achterblijvende betrekkingen, vrome gedachten, toepasselijke gebeden en ontelbare andere zaken worden den reiziger dringend aanbevolen. Ofschoon in Mohammeds tijd geene groote reizen voor de geloovigen noodig waren om den hadj bij te kunnen wonen en die voorschriften dus grootendeels niet van hem afkomstig zijn, bevatten zij toch niets wat met zijnen geest strijdt en dienen zij alle slechts om de reis aan haar doel te doen beantwoorden en den pelgrim ver verwijderd te houden van de wereld en hare ijdelheden. Deze voorzorg van onze vrome schrijvers is verre van overbodig; immers vele jeugdige pelgrims zien op hunne hadjreis voor het eerst iets van die verleidelijke wereld en het gevaar is groot dat zij voor hen grooter aantrekkelijkheid zal bezitten dan het »boetekleed" dat zij weldra zullen moeten aandoen. In-

1) Zie o. a. cod. lugd. 397 f. 61 vo. sqq. cod. 458. pg. 61 vv. enz.

tusschen is ons thans de wijze, waarop de geheele reis door de moslims wordt volbracht, onverschillig en beginnen we hen eerst met belangstelling te volgen, wanneer zij op Arabisch gebied zijn aangekomen. De profeet begon zijne reis van eene Arabische stad (Medina) en reeds het volgende geslacht zou gaarne tot in de kleinste bijzonderheden de dagverdeeling, de gesprekken en gedachten, ja de houding van Mohammeds lichaam bij elke gelegenheid gekend hebben, om wanneer zij naar Mekka opgingen op denzelfden dag en hetzelfde uur dezelfde handeling te kunnen volbrengen als hij. Zóóver was het gedurende Mohammeds leven nog niet gekomen; er waren er onder zijne gezellen (ook dit hoofdstuk zal het ons leeren), die zijne handelingen ernstig durfden afkeuren en slechts aan God en zijne openbaring gezag toekenden, en ook zij, die aan al zijne bevelen groot gewicht hechtten, achtten zijne gewone dagelijksche handelingen geene opmerking waardig. Toen echter niet lang na zijnen dood de vromen elke handeling naar het profetisch voorbeeld wilden inrichten, zouden zij goud gegeven hebben om den godsgezant slechts voor een oogenblik te doen herleven en van hem te zien of te hooren, hoe hij God om vergeving bad, welke zijde van zijn hoofd hij het eerst liet scheren en nog zooveel meer.

Ware hun wensch vervuld en had Allah zijnen profeet veroordeeld zoolang op aarde te blijven totdat hij alle dergelijke vragen, die de moslimsche godgeleerden ernstig bezig hielden, beantwoord had, dan leefde Mohammed nog. Maar de profeet herleefde niet en men moest zich behelpen met inlichtingen van hen, die het intiem verkeer met Mohammed genoten hadden. Ofschoon dezen natuurlijk

het antwoord op een groot aantal der hun gestelde vragen nooit geweten hadden of ook vergeten waren — de vraag naar inlichting was zoo algemeen, dat het aanbod wel volgen moest. De vereering van den profeet nam toe met de jaren, de vraag naar overleveringen werd steeds levendiger en zoo zien we dan ook het op het eerste oog onverklaarbare verschijnsel, dat het jongste geslacht aangaande détails uit Mohammeds leven het best is ingelicht. Wij houden ons liever aan de soberheid van de oudere çahāba; wanneer wij dus aanstonds de voorschriften mededeelen, die de hadj-reiziger in acht te nemen heeft op zijnen tocht naar Mekka, dan wenschen we daaraan eene waarschuwing te doen voorafgaan. In den geest der geloovigen zouden we achter elk dier gebruiken en verbodsbepalingen moeten plaatsen: »omdat de profeet dit alzoo deed" of »omdat hij dit dus beval;" en inderdaad kunnen zij zich voor bijna elke bepaling op eene overlevering beroepen, die teruggaat tot op de jongere tijdgenooten van Mohammed of het op hem volgende geslacht. Wij, die thans weten, hoe zulke mededeelingen ontstaan zijn, die bovendien in de traditieverzamelingen kunnen lezen hoe, waar twee partijen over de geldigheid van een voorschrift verschillend dachten, vaak twee tegenstrijdige handelingen op gezag dier tijdgenooten den profeet werden toegeschreven — wij zullen ons wel wachten hen daarin te volgen. Wij leeren liever eerst in hoofdtrekken de bestaande bepalingen kennen om daarna te onderzoeken hoevele daarvan door Mohammed zijn gegeven of opgevolgd.

Wie het heilige gebied (haram), dat is het land om Mekka, welks grenzen [1]) door mijlsteenen kenbaar zijn ge-

1) Zij worden o. a. bij Azraqī p. 360—61 aangegeven.

maakt, binnentreedt, moet zich in den toestand van heiligheid bevinden, voor zoover die voor menschenkinderen bereikbaar is, een toestand, die met den naam *ihrām* wordt aangeduid. Maar hij mag met het aannemen van den ihrām niet wachten totdat hij als 't ware aan de grens van den haram staat; zelfs zou het verdienstelijk zijn dit dadelijk bij den aanvang der reis te doen. Dit laatste is echter gewoonlijk onmogelijk, daar men op eene eenigszins lange reis telkens genoodzaakt zou zijn, zich aan overtredingen schuldig te maken. De meesten doen het dan ook eerst op een paar dagreizen afstands van Mekka [1]) en de profeet heeft, volgens de overlevering [2]), reeds plaatsen aangewezen op de voornaamste wegen, die de hadj-karavanen destijds volgden, tot welke men den ihrām uiterlijk mocht uitstellen. Deze door hem bepaalde plaatsen waren vier in getal (Dzulholaifa, Qarn, Djohfa en Jalamlam) en lagen op de groote wegen van Medina, Nadjd, Syrië en Jemen, ja eene overlevering breidt de voorzienigheid van den profeet ook over Irāq uit en laat hem zelfs voor dat eerst later te veroveren land die grens aanwijzen (Dzāt-'Irq). Die grensplaatsen heeten mīqāt (plur. mawāqīt) en zijn thans niet alle met zekerheid weer te vinden; men neemt aan, dat plaatsen, die met de genoemde op ééne lijn (dus ongeveer evenver van Mekka) liggen, ook als grenzen van den hill kunnen dienen. Hill, eigenlijk profaangebied in het algemeen, is de gewone naam voor het gebied tusschen de grenzen van den haram en de mawā-

---

1) Ibn Djobair p. 78, Ibn Batuta I: 297.

2) Bochārī I: 386 vv. e. a. p. Ibn Omar schrijft slechts de bepaling der drie eerstgenoemde aan Mohammed toe en Dzāt-'Irq zou volgens Bochārī I: 388 eerst door Omar zijn aangewezen.

qīt gelegen, dus het profane gebied, dat het heilige onmiddellijk omgeeft en dat men niet dan als mohrim [1]) mag doortrekken. Zij, die den hill bewonen, behoeven zich niet eerst naar de mawāqīt te begeven, maar nemen, wanneer zij den hadj willen doen, den ihrām aan bij het verlaten hunner woning; evenzoo handelen de bewoners van het heilige gebied zelf [2]).

We weten nu dus, waar de ihrām in verschillende gevallen begint; hij eindigt voor allen gelijkelijk, wanneer de plechtigheid, waarvoor men mohrim werd (hetzij dus omra of hadj) is afgeloopen. Wanneer men den ihrām zal aannemen, begint men met zich te ontkleeden en te reinigen; eene volledige wassching (اغتسال) is boven eene gedeeltelijke (وضوء) te verkiezen. Men zalft zich met olie, die welriekend mag zijn, maar volgens sommige geleerden [3]) den geur spoedig moet verliezen en trekt de ihrām-kleeding aan. De zeer uitvoerige voorschriften [4]) en tallooze casusposities over deze kleeding komen hierop neêr, dat men zich liefst in twee ongenaaide, nieuwe of schoongewasschen, bij voorkeur witte [5]) maar vooral niet met reukgevende verfstoffen gekleurde kleedingstukken kleede en dat men, wanneer men het kan volhouden, zich tot deze

---

1) Aldus heet hij, die den ihrām heeft aangenomen.

2) Ten opzichte van de plaats, waar men den ihrām moet aannemen, onderscheidt men dus 3 klassen van pelgrims: 1° افاقيون (lieden, die, waar ook, buiten den hill wonen) 2° اهل الحل 3° اهل الحرم.

3) Hidāja p. 311.

4) Zie o. a. Bochārī I: 390 vv., Malik II: 148 vv.

5) Zie Schīrazī p. 72. Zij heeten izār (ازار) en ridā (رداء).

twee los om het lichaam geslagen lappen benevens een paar sandalen, beperke. Alle hierover in bijzonderheden tredende traditiën, van den profeet en andere autoriteiten afgeleid, hebben dit tot hoofdinhoud: wanneer de mohrim, om welke reden ook, niet in staat is, zich geheel naar dit voorschrift te kleeden, zoo ontneme hij aan hetgeen hij tot bedekking zijns lichaams gebruikt, zooveel mogelijk het karakter van genaaide en voor een bepaald deel des lichaams bestemde kleedingstukken en hange die om gelijk de traditioneele izār en ridā'. Is de kleeding aangenomen, dan spreekt hij de nijja [1]) (bedoeling) van den ihrām uit met vermelding van de plechtigheid, die hij wenscht te verrichten, dus: hadj, omra of beide te gelijk. Hierbij doet hij een gebed, waarvoor evenals voor alle andere gelegenheden door verschillende auteurs verschillende formulieren aangegeven worden [2]); echter zal ik die evenmin hier als elders vertalen. Al die gebeden toch hebben hetzelfde karakter en zijn verzamelingen van gemeenplaatsen in ellendig rijmend proza; behalve lofprijzingen aan Allah en gebeden voor den profeet en zijne familie bestaan zij hoofdzakelijk in verzoeken om eene plaats in het paradijs en de mededeeling dat de thans verrichte plechtigheid mede dienen moet om Allah gunstig voor den verzoeker te stemmen. Veler dezer gebeden worden met meer of minder recht aan den profeet en zijne tijdgenoo-

1) De meeste godsdienstige verrichtingen van den moslim worden door het uitspreken der nijja voorafgegaan en zijn zonder deze ongeldig; b. v. wanneer men zich wascht, de ihrāmkleeding aandoet enz., dan staan deze handelingen op zichzelve en hebben geen godsdienstig karakter, tenzij men vooraf verklare dat men met hetgeen men aanstonds gaat verrichten, *bedoelt* den ihrām aan te nemen.

2) Zie o. a. cod. lugd. 397 f. 96vo—97ro.

ten in den mond gelegd; van andere is de latere oorsprong nog bekend. Zij hebben eigenlijk niet eens de waarde van ritueele gebeden; want tegenover moslimsche theologen, die beweren dat het overgeleverde gebed te verkiezen is boven het individueele [1]), staan anderen, die zulk bidden afkeuren, omdat het »geene plaats laat aan het gevoel des harten" [2]). Tevens wordt bij het aannemen van den ihrām voor het eerst de talbija uitgesproken, waarvan het essentieele gedeelte de vaak herhaalde uitroep »labbaika Allahomma" is; de moslims bedoelen met deze woorden: »tot uwen dienst o God!" [3]) en roepen het gedurig totdat de voornaamste plechtigheden van den hadj zijn afgeloopen. De formule van Mohammeds talbija wordt volledig medegedeeld [4]) maar tevens dat zijne tijdgenooten zich soms van andere formulen bedienden en hij dit niet afkeurde.

In de traditie wordt zeer vaak als synoniem van ihrām het woord *ihlāl* (اهلال) gebruikt. Ook hiervan schijnt de beteekenis te zijn, het uitroepen van zekere formulen, maar de Islām heeft den eigenaardigen zin van het woord, voor zoover die nog gevoeld werd, onkenbaar gemaakt,

1) Als b. v. cod. lugd. 760 f. 52ro.

2) Aldus Kirmānī in cod. lugd. 397 f. 310ro: لانّ التوقيت في الدعاء يذهب برقّة القلب.

3) Von Maltzan, die beweert van de sagen en geschiedenis der Mekkaansche heiligdommen eene jarenlange studie gemaakt te hebben, voor dat hij den hadj deed (II: 34), kon van geen enkelen Arabier te weten komen, wat men toch met dezen uitroep bedoelde. Daarom zocht hij na zijne terugkomst in een woordenboek en vond »morigerus adsum tibi et obsequor", hetwelk hij vrij vertaalt: »Zu dir bin ich aus tödtlicher Noth (morigerus = mortem gerens?) geflüchtet und folge dir" (I: 185).

4) Moslim I: 375, Dārimī f. 148 vo.

zoodat het thans gewoonlijk wordt opgevat als »luide de talbija uitspreken" [1]).

Met den ihrām of ihlāl gaat voor hem, die zijne offerdieren bij zich heeft en ze dus niet te Mekka wenscht te koopen, nog eene handeling gepaard, die taqlīd genoemd wordt. Hij voorziet namelijk die dieren, wanneer het kameelen of runderen zijn, met een of twee stukken leêr (een oud stuk sandaal b.v.), die hij hun los om den nek hangt. Zulk een stuk heet qilāda en stempelt het dier tot offer; in den ouden tijd kwam hier voor kameelen nog eene kunstbewerking: de isch'ār (اشعار) bij; men liet namelijk uit eene zijde van den bult bloed stroomen en het schijnt dat de roofzuchtige Bedowienen het stelen van een aldus gewijd dier als groote heiligschennis beschouwden. Ofschoon ook de profeet zijne offerkameelen den isch'ār liet ondergaan, zijn er rechtsgeleerden die de handeling afkeuren [2]) als noodelooze wreedheid.

Heeft de reiniging, het verwisselen van kleederen, het uitspreken der nijja, het gebed, op de gebruikelijke wijze plaats gehad, dan is de reiziger *mohrim* geworden en heeft hij het karakter aangenomen van het heilige gebied, dat hij weldra zal betreden. Hij moet zich voortaan onthouden van alle wereldsche genoegens, vooral van alle sexueel

---

1) Zoo wordt het o. a. Malik II: 160 (commentaar) verklaard, terwijl in de traditie Malik II: 176 اهلّ ولبّى als twee handelingen gecoördineerd voorkomen. Wanneer wij zien dat de Mekkaansche gewoonte was den ihlāl te doen bij de nieuwe maan (hilāl) van Dzulhidja (Bochārī I: 417, Moslim I: 377) en dat zelfs volgens sommige traditiën Mohammed zich aan deze gewoonte hield (Bochārī I: 445), dan is wellicht in verband met Koran II: 185 de gissing niet gewaagd dat ihlāl oorspronkelijk eene begroeting van de nieuwe maan der hadj-maand was.

2) Hidāja p. 333.

verkeer; is het jagen op het heilige gebied iedereen verboden, de mohrim mag dit zelfs op ongewijd terrein niet doen, zijne kleeding moet hetzelfde karakter behouden, dat boven door ons beschreven werd [1]), alle parfumerie, (en zij is vaak voor den oosterling en was voor den profeet eene levensbehoefte) is hem verboden, voor alle verkeerde handelingen moet hij zich thans veel meer in acht nemen dan gewoonlijk; hij mag zich eerst scheren, wanneer alle godsdienstige verrichtingen, die hij op zich nam, vervuld zijn. Wanneer de pelgrim alle volgens de godgeleerden geldende voorschriften wilde opvolgen, dan zou hij geen gerust oogenblik doorbrengen, wanneer wij ze alle wilden meedeelen, zouden wij boekdeelen vullen. Het is ons echter om het algemeen karakter dier wetten te doen en om zich daarvan een goed denkbeeld te vormen, moet men twee zaken in het oog houden. Vooreerst dat Mohammed deze inzetting ontleende aan bestaande Semitische gebruiken, die ons ook uit het oude testament bekend zijn en waarvan men in het algemeen zeggen kan, dat zij bestemd zijn om den mensch voor eene (hetzij zinnelijk of geestelijk gedachte) ontmoeting van of nauweren omgang met de godheid geschikt te maken. De onthouding van den Arabier, die opging naar heilige plaatsen, en het voorschrift, dat geen scheermes over zijn hoofd mag gaan, voordat de plechtigheden zijn afgeloopen, herinnert ons aan den Israelitischen Nazireër [2]); terwijl aan den toestand van reinheid, waarin de Arabische offeraar moest verkeeren, in het O. Testament, waar de offers

1) De vrouw is om begrijpelijke redenen van de verplichting der ihrāmkleeding vrijgesteld.

2) Numeri VI.



slechts door lieden van een bepaalden, geordenden stand gebracht worden, de reinheid der priesters beantwoordt. Gaarne zouden wij iets meer weten aangaande den eigenaardigen vorm, dien dit Semitisch verschijnsel op Arabisch gebied had aangenomen, maar ook hier is de beste bron, waaruit wij het oude leeren kennen, juist datgene wat in den Islām werd opgenomen. Wel geven ons de geschiedschrijvers [1]) en exegeten [2]) onder de wonderlijke eigenaardigheden, waardoor de Homs zich van de Hilla onderscheidden, enkele zaken die op den ihrām betrekking hebben, welke gebruiken God zou hebben afgeschaft in de woorden [3]): »De vroomheid bestaat niet daarin, dat »gij uwe huizen door de achterzijden ingaat, maar daarin »dat men (God) vreest; gaat dus de huizen door de deu»ren binnen enz." Het hier afgeschafte gebruik zou dan geweest zijn, dat men in ihrām-toestand niet door de huisdeur mocht gaan, maar openingen in den muur der achterzijde van een huis maakte of langs het dak inklom. Een zonderling gebruik voorwaar! En wie deden dit? Volgens Ibn-Abbās [4]) de Homs, volgens »de exegeten" bij Baghawī [5]) *allen behalve* de Homs, volgens Zohrī [6]) eenigen der Ançār, waaruit Baidhāwī algemeen de Ançār maakt. Met zulke berichten komen wij niet verder; zij zijn waarschijnlijk ter verklaring van het Koranvers ontstaan, dat inderdaad zeer zonderling klinkt en dat de Moslims ook wel op andere wijzen hebben zoeken uit te leggen. Zoo

1) Azraqī p. 123, 124.
2) Baghawī op Kor. II: 185.
3) Kor. II: 185.
4) Bij Azraqī p. 123.
5) Vergelijk Sprenger III: 240 noot. 6) Bij Baghawī ter plaatse.

vermeldt Baidhāwī eene opvatting, waarbij de geheele uitdrukking figuurlijk wordt opgevat. Wij moeten ons dus tevreden stellen met de algemeene opmerking dat de ihrām-gebruiken, voor zoover zij niet uit den Islām verklaard moeten worden, waarschijnlijk door Mohammed eenvoudig overgenomen zijn In de tweede plaats bedenken wij dat de wijzigingen, die Mohammed in de opvatting der oude plechtigheden bracht en de verdere ontwikkeling dier nieuwe opvatting door de oude moslimsche theologen grooten invloed moesten oefenen op beteekenis en vorm van den ihrām. De eerbied voor plaatsen, waar de godheid voortdurend of somtijds verblijf hield, de overtuiging dat aan de nadering van het heilige door den mensch eenige voorbereiding moest voorafgaan, was den Semieten evenzeer van nature eigen als de eerbied voor hunne ouders en had zich evenzeer als deze, zonder systematische theologie of leer der wellevendheid eigen vormen geschapen. Van de beteekenis dier vormen was men zich zeker in Mohammeds dagen evenmin algemeen bewust als onze tijdgenooten zich rekenschap geven van zoo menigen algemeen gebruikelijken beleefheidsvorm. Maar de inlijving van gebruiken in den nieuwen godsdienst had ten gevolge dat zij alle goedschiks of kwaadschiks moesten dienen om dezelfde gedachte uit te drukken en, voor zoover zij daartoe ten eenenmale onbruikbaar bleken, werden afgeschaft. De pelgrims, op het heilig gebied gekomen, zijn Allahs gasten; zij mogen zulk eenen gastheer niet anders dan nederig en deemoedig in de hoogste mate, zooveel mogelijk handelende naar zijn wil en zich uitsluitend met de gedachte aan hem bezig houdende, naderen: dit denkbeeld is de eenheid, die de soms vrij heterogene

ihrāmvoorschriften zoo goed en kwaad het gaat voortaan verbinden moet. En ook de wijze van uitvoering moest onder het nieuwe régime — niet tot haar voordeel — veranderen. Meerdere of mindere gestrengheid daarin kon in den ouden tijd samenhangen met de hoogte der beschaving van een bepaalden stam, met de verhouding der stammen onderling; elk voor zich deed en liet wat zijne vaderen deden en lieten en slechts wie de sonna der vaderen minachtte, werd geminacht. Thans had men met bevelen van Allah te doen, die men niet uit natuurlijken eerbied maar uit gehoorzaamheid te volbrengen had; en even natuurlijk als het is, dat de theologen thans voor steeds verdere uitwerking en toepassing dier bevelen zorg droegen, evenzeer spreekt het van zelf dat men al spoedig begreep, dat de hemelsche rechter niet intransigent was i. é. w. men verviel ook hier in de ellendigste casuistiek. Wanneer we hierbij voegen dat geen voorschrift van den ihrām zoo gestreng en onvoorwaardelijk geldt als dat der onthouding van den coïtus, dan zal hij, die de gelief-koosde onderwerpen van alle casuïsten kent, begrijpen tot welke vuile en laffe casuspositiën de faqīhs zich laten brengen [1]). Ten slotte is de schending van alle ihrām-wetten door offers goed te maken, behalve het laatstgenoemde, dat den geheelen hadj ongeldig maakt.

Het bovenstaande zal mij, naar ik hoop, bij den lezer verontschuldigen, wanneer ik geen gedetailleerd overzicht geef van de ihrām-voorschriften [2]). Welke daarvan inderdaad aan den profeet toegeschreven moeten worden, is

1) Cod. lugd. 760 f. 20 vo, cod. 458 p. 105, maar de voorbeelden zijn talrijk tot walgens toe en overal te vinden.

2) Zulk een overzicht vindt men o. a. cod. lugd. 397 f. 93 vo sqq.

niet uit te maken; ongetwijfeld weinige. Mohammed heeft geen tijd gehad, den hadj en wat daarmêe samenhing tot in de kleinste bijzonderheden te regelen. Toch komen onder de Koranverzen, die op den hadj betrekking hebben en die, gelijk we zagen, òf in het jaar 6 (als voorbereiding voor de eerste poging om toegang te verkrijgen tot den haram) òf in het jaar 10 (bij de hadjat alwadā') geopenbaard zijn, enkele voor, die op den ihrām betrekking hebben. In geene openbaring komen echter de term ihrām of de onmiddellijk van dien vorm afgeleide woorden voor; zelfs niet (en dit is merkwaardig) waar een later geslacht dien zeker zou gebruikt hebben om aan te duiden, wat God wilde zeggen [1]). »De hadj", zoo spreekt Allah, »is bepaalde maanden; wie daarin besloten heeft tot (het doen van) den hadj (dat is, gelijk de lateren zouden zeggen, wie daarin den ihrām heeft aangenomen) — (voor hem) geen omgang met het andere geslacht, geen ondeugd en geen gekijf in den hadj!" De exegeten strijden er over, wat Allah met die »bepaalde maanden" meent en de twee verschillende meeningen komen hierin overeen, dat de 10de, 11de en eenige dagen (hoevele is juist het punt in questie) van de 12de bedoeld zijn. Zij meenen namelijk dat Allah, ook als grammaticus volmaakt, met den pluralis meer dan 2 moet aanduiden, daar het Arabisch een dualis heeft. Ons komt het niet zoo onmogelijk voor als den exegeten dat Allah den pluralis zou gebruikt hebben, ook waar van 2 maanden sprake is en in verband met onze berich-

1) Kor. II : 193 فمن فرض فيهن الحج geheel in dezelfde beteekenis als فمن احرم بالحج.

ten over de hadj-jaarmarkten [1]) dunkt het ons niet onwaarschijnlijk dat de laatste twee maanden des jaars bedoeld zijn [2]). Het zal wel niet hetzelfde geweest zijn of men in die maanden de jaarmarkten (bij uitbreiding in het eerste deel van ons vers hadj genoemd) bezocht, dan of men deelnam aan den hadj in engeren zin, de religieuze gebruiken. Blijkens het aangehaalde vers was men in het laatste geval gewoon van zijn voornemen op plechtige wijze te doen blijken, als het ware de gelofte te doen voor het feest, of, in lateren stijl, den ihrām aan te nemen. Dit zal wel niet verhinderd hebben dat gedurende de reis naar en door het heilige gebied en op de vooraf bezochte markten somtijds ergerlijke twisten tusschen de pelgrims voorvielen. Wanneer reeds vóór Mohammed onthouding van sexueelen omgang door mohrims voor hun plicht gehouden werd, dan zullen ook velen vaak te zeer de lusten des vleesches bemind hebben om daarvan zoolang beroofd te zijn. Misschien gaven vergrijpen van beiderlei aard in de omgeving van den profeet, hetzij dan in het jaar 6 of 10, tot de openbaring aanleiding. Zij geeft in drie grove trekken te kennen, wat Allah van zijne gasten verwacht. Ook gaf Allah eenmaal een voorschrift dat dien algemeenen eisch in een bijzonder geval toepast [3]). Achtte men van oudsher een moord op het heilig

1) Zie boven pag. 19.

2) Het spreekt van zelf dat men reeds door het stellen der vraag of de »maanden van den hadj" 9 etmalen en 1 nacht of 10 etmalen van Dzulhidja in zich sluiten, de bedoeling van Allahs woorden geheel misverstaat.

3) V: 1, 3, 96—97. Hier wordt hij, die zich in ihrāmtoestand bevindt, wel met een woord van den wortel حرم, maar niet van den 4den vorm aangeduid (حرام plur. حرم).

gebied een dubbelen moord, ook de planten en dieren waren binnen den haram in zekere mate heilig en mochten door niemand beschadigd worden: dit gold zoowel voor hem, die voor wereldsche zaken dat gedeelte des lands doorreizen moest als voor den bezoeker der heiligdommen. Alleen schadelijke dieren mocht men daar, gelijk elders dooden [1]); jacht was er ten strengste verboden. Dit laatste verbod wordt nu in den Koran op den mohrim overal, ook op ongewijd gebied, van toepassing gemaakt. Het visschen staat hem vrij, maar jagen is hem streng verboden.

Wij kunnen dus niet zeggen, dat Mohammed volstrekt geene speciale voorschriften over den ihrām heeft gegeven; het zou hem ook onmogelijk geweest zijn zonder deze den hadj zelf te leiden. Maar wij mogen aannemen dat zij gewoonlijk antwoorden waren op vragen, hem door zijne gezellen gesteld, en hij nimmer er aan dacht een ook maar eenigszins volledig en systematisch reglement vast te stellen. Ook hebben zijne tijdgenooten het zeker niet noodig geacht omtrent de meeste hunner handelingen zijne goed- of afkeuring te vragen en zijn stellig, waar zelfs een betrekkelijk onbeduidend verbod als dat van de jacht, in den Koran werd opgenomen, weinige of geene meerdere voorschriften van den profeet afkomstig.

Voordat wij van den ihrām afstappen, moeten wij nog eene zaak behandelen, die vele druppelen zweet aan menigen moslimschen geleerde heeft gekost en toch door geen

1) Eene traditie geeft 5 soorten, aangaande welke Mohammed dit zou toegestaan hebben (Bochārī I: 458 cf. Qastalani III: 345—6.) Door قياس (redeneering naar analogie) wordt dit op alle schadelijke toegepast.

hunner werkelijk duidelijk gemaakt wordt, en dat wel, indien ik mij niet bedrieg, omdat de oplossing der questie eenen geloovigen moslim per se onmogelijk is. Wij zagen reeds dat men gewoon is bij het aannemen van den ihrām te bepalen, voor welke godsdienstige verrichting (نسك) men mohrim wordt. Naar aanleiding hiervan geven de faqīhs bij de behandeling der bedevaarten gewoonlijk een hoofdstuk onder den titel: »verschillende wijzen van ihrām". [1]) Drie wijzen zijn mogelijk en omnium consensu alle drie geoorloofd: 1° de *qirān* (verbinding) d. i. men neemt den ihrām voor eenen hadj en eene omra te gelijkertijd aan of, wanneer men eerst slechts voor een van beide zaken de nijja heeft uitgesproken, voegt men de andere er bij voordat men nog met de vervulling der plechtigheden is begonnen. De voor eene omra vereischte ceremoniën moeten (althans sedert Mohammed) ook bij den hadj verricht worden. Hij nu, die den ihrām als qārin (verbindend) aannam, is door vervulling der hadj-ceremoniën tevens van de omra-verplichting ontslagen; 2° de *tamatto'* [2]) (het gebruik maken, nut trekken, namelijk het profiteeren van de omra tot den hadj). Men neemt dan, ofschoon voornemens den hadj te doen, den ihrām voor eene omra, die men in de hadj-maanden volbrengt. Men blijft vervolgens te Mekka en neemt evenals de Mekkanen, den ihrām, dien

---

1) وجوه الاحرام; zeer uitvoerig Ms 397 f. 107 r° sqq.; in de Scharā'i' ol Islām heeten zij اقسام الحج.

2) Namelijk التمتع بالعمرة الى الحج, gelijk het Kor. II: 192 en in vele traditiën heet. De uitdrukking التمتع بالحج الى العمرة is waarschijnlijk van lateren oorsprong en ontstond eerst nadat تمتع technische term geworden was.

men na zijne omra afgelegd heeft, eerst op den eersten hadjdag (8 Dzulhidja) weder aan; 3⁰ de *ifrād* (afzondering) die bestaat in het aannemen van den ihrām voor een der beide zaken (hadj of omra) afzonderlijk; de ihrām wordt dan natuurlijk niet afgelegd voordat alle ceremoniën volbracht zijn. Natuurlijk is er tusschen de geleerden geen gebrek aan discussie over de juiste bepaling van de gevallen, die binnen het gebied van elk dezer wijzen van ihrām vallen; zoo meenen b. v. de Hanafieten, dat men bij den qirān de werken der omra wel degelijk afzonderlijk moet volbrengen en dat de »verbinding" alleen daarin bestaat, dat men voor beide slechts ééne reis naar Mekka doet; maar het voornaamste geschilpunt is de vraag, welke »wijze" bovenal te verkiezen is.

De volgorde, waarin ik de drie wijzen noemde, is tevens de rangorde naar het gevoelen der Hanafieten; bij Malik en Schāfi'ī is deze juist omgekeerd, terwijl Ahmed b. Hanbal den tamatto' bovenaan stelt [1]). Het dwaze en tevens het lastige van de zaak is nu, dat zij allen denzelfden maatstaf van waardeering gebruiken nl. de »wijze" waarop de profeet in zijn eenigen hadj den ihrām bepaalde. Traditiën dus, die volgens de vier imāms van den orthodoxen Islām voor gezond en juist gehouden worden, geven drie verschillende berichten over hetzelfde feit. Wat meer is, traditiën, van Mohammeds tijdgenooten afkomstig, spreken elkaar op dit punt tegen. Voor ons is dit een lastig geval, maar lastiger nog voor den moslim, die genoodzaakt is al deze elkaar weersprekende »gezellen" als eene soort

1) Zie Baghawī op Koran II: 192, Tirmidzī I: 108, Moslim I, 385 enz.

van heiligen te beschouwen, bij wien het dus niet mag opkomen, ook al schelden de heiligen elkaar voor leugenaars, aan de mogelijkheid van leugen te gelooven [1]). Geen wonder dat stroomen inkt en uren arbeid verspild zijn aan het oplossen, dat is in casu wegredeneeren der questie. Abu Dja'far at-Tahāwī schreef er 2000 *bladzijden* over [2]) en — nog bleef de zaak voor andere wijzen van djam' (harmonistiek) vatbaar. Nawawī, een meester in dit schoone vak, geeft deze voorstelling van de zaak: [3]) Mohammed nam den ihrām voor een hadj (vandaar de overleveringen over zijn ifrād), voegde later den ihrām voor eene omra er bij (dus: qirān) en, daar hij aldus van deze ééne reis profiteerde om hadj en omra beide af te doen, kan de term *tamatto'* (nut trekken van iets), hoewel niet in den technischen zin, op zijne handeling worden toegepast. De meeste pogingen van andere geleerden staan met die van Nawawī gelijk in waarde voor den moslim, in onbeduidendheid voor ons. Van nog eenvoudiger aard is de uitkomst,

1) Zoo noemt Abdollah b. Omar de traditie van Ibn Abbās, dat de profeet zijnen ihlāl op de vlakte, en niet (zooals Ibn Omar meende) bij den masdjid van Dzulholaifa begon, een leugen (Malik II: 163). De commentator redt zich en zijne heiligen door te concludeeren, dat de profeet op beide plaatsen den ihlāl deed maar elk der overleveraars 't slechts eenmaal hoorde. Met »leugen" zal Ibn Omar dan »onopzettelijke onwaarheid" dus: vergissing bedoeld hebben.

2) Moslim I: 386 (commentaar).

3) Cod. lugd. 76 f. 157ro. Ten bewijze, dat de oostersche harmonisten in niets voor hunne westersche collegas onderdoen, diene de regel, die cod. lugd. 397 fol. 101vo en 260ro wordt medegedeeld en toegepast: وينوب الحروف بعضها مناب بعض, waardoor onze auteur zich gerechtigd acht, eenmaal ب = الى, eenmaal في = عند te stellen!

die anderen aanbieden door eene niet onaardige taalkundige opmerking. Men zegt gewoonlijk: A heeft een huis gebouwd, de rechter heeft dien man gestraft, waar men meent dat A. een huis *liet* bouwen, de rechter *bevel gaf* tot de strafoefening. Welnu, drie verschillende handelingen worden den profeet toegeschreven; hij heeft er natuurlijk ééne gedaan en aan verschillende hadj-genooten de beide andere aanbevolen. Hierbij had hij dan de wijze bedoeling, te doen zien dat, hoewel zijne wijze van doen de beste was, ook de beide andere manieren van ihrām geoorloofd waren [1]).

Reeds lang genoeg lieten wij overigens scherpzinnige, maar hier door vooroordeel onbevoegde lieden aan het woord. De behandeling der questie aan de hand der overleveringen, die in weerwil van alle harmonistiek bleven bestaan, zal ons verder brengen; zij geeft ons te gelijk een blik op de geschiedenis der overlevering en op het karakter van den profeet in den laatsten tijd zijns levens. Juist die traditiën, die door de moslims van weinig belang geacht of opzettelijk ter zijde gesteld worden, zullen ons van dienst zijn; om niet te uitvoerig te worden, zal ik van de voornaamste den hoofdinhoud mededeelen.

Ons boezemen natuurlijk voorloopig die uitspraken der çahāba belang in, die den geloovigen de meeste moeite baren en, daar wij zooeven getuigen waren van de ongeloofelijke moeite, die zij zich gaven om den tamatto' van Mohammed (hetzij door dat woord in ruimere beteekenis op te vatten, hetzij door aan te nemen dat hij dit aan anderen *beval*) weg te redeneeren, willen wij hen allereerst dáárover hooren. Toen men Abdollah, den zoon van den

1) Cod. lugd, 397 f. 314 vo. e. a. p.

tweeden chalief, eens vraagde, hoe hij den tamatto' kon goedkeuren, daar zijn vader dien streng verbood, was zijn antwoord: »Wanneer mijn vader iets verbiedt maar de profeet *het deed*, wien zou ik dan volgen?" [1]) Over hetzelfde onderwerp hadden Sa'd b. abī Waqqāç en Dhahhāk b. Qais eens twist. Dhahhāk zeî: alleen wie Gods geboden niet kent, kan zoo iets (den tamatto') doen. — Wat zegt ge daar, waarde neef? vroeg Sa'd. — Zoo is het, want Omar heeft het verboden. — Maar Gods gezant *heeft het gedaan* en wij met hem [2]). Abu Mūsa die evenals Ibn Omar bij Mohammeds hadj tegenwoordig was, en bij die gelegenheid evenzeer op Mohammeds bevel den tamatto' deed, gaf deze handelwijze later bij eenen hadj als sonna van den profeet tot regel voor de geloovigen. Men maakte hem toen opmerkzaam op de *verandering* (احداث), dien de toenmalige chalief Omar hierin gebracht had en hij schortte zijn oordeel op, totdat Omar zelf was aangekomen. Inderdaad bevestigde Omar hetgeen men Abu Mūsa had meegedeeld [3]). Abu Nadhra wenschte omtrent de questie, die ook een punt van geschil was tusschen Ibn Abbās en Ibn Zobair, inlichting te ontvangen van Djābir b. Abdillah, die wederom getuige was geweest van de hadjatalwadā'. Deze zeide: »Wij hebben met Allahs gezant den tamatto' gedaan, maar toen Omar aan het bestuur kwam zeide hij: »God mag aan zijnen gezant veroorloven wat

1) Tirmidzī I: 107.

2) Malik II: 179, Tirmidzī I: 107.

3) Moslim I: 401, Bochārī I: 394, 432, Dārimī f. 149 vo. De wijze, waarop Omar dit hier rechtvaardigt, is anders dan die, waarop hij dit naar de traditie van Abu Nadhra (Moslim I: 393) gedaan heeft, en, gelijk we zien zullen, eerst later uitgedacht.

hij wil, maar de Koran staat eenmaal vast; volbrengt dus uwen hadj en uwe omra (Kor. II: 192), gelijk Allah u bevolen heeft, en laat (tot dat uw hadj is afgeloopen) den omgang met de vrouwen varen. Laat er geen man bij mij gebracht worden, die vóór den tijd omgang met eene vrouw gehad heeft of ik laat hem steenigen!" [1]) Dat Omar zelf de door hem afgekeurde handeling aan den profeet toeschreef, blijkt zonneklaar uit eene redactie van het antwoord, dat hij Abu Mūsa op zijne boven genoemde vraag gaf. Ik weet zeer goed, zeide hij, dat de profeet *het gedaan heeft* met zijne gezellen, maar ik keur het af, dat zij als het ware rechtstreeks van den coïtus tot den hadj overgaan [2]). Wij hebben dus hier de onwraakbare getuigenis van dezulken, die op volwassen leeftijd den hadj van Mohammed mede maakten [3]), voor het feit dat de profeet van de omra »gebruik maakte" tot den hadj-tijd d. w. z. dat hij, te Mekka gekomen, de ceremoniën der omra volbracht en daarna den ihrām aflegde. Onze traditiën wijzen ons tevens den weg om de beteekenis te vinden, die wij aan dit feit moeten hechten, daar zij ons mededeelen, waarin het aanstootelijke der zaak gelegen was voor hen, die haar afkeurden; Omar zegt dit zoo duidelijk mogelijk. Het waren de lusten des vleesches, die volgens onze berichtgevers, den profeet verleidden tot het instellen eener pauze in den lastigen ihrām. Wij hebben, geloof ik, geen grond om aan de waarheid dezer berichten te twijfe-

1) Moslim I: 393.

2) De uitdrukking is in het origineel plat realistisch (Moslim I: 401).

3) Ook Ibn Abbās voegt zijne autoriteit bij die der in den tekst genoemden; daar hij evenwel als 10 of 12jarige knaap den hadj van Mohammed medevierde, hebben wij hem niet onder de getuigen genoemd.

len; tot verheerlijking van Allahs gezant zijn zij allerminst uitgedacht en aan laster valt hier niet te denken. Dat Mohammeds zinnelijke lusten met de jaren niet afnamen, is ook van elders bekend genoeg, zoodat zelfs a priori voor de niet-moslimsche kritiek niets bevreemdends in de zaak gelegen is. Welken invloed de kritiek der geloovigen later op de voorstelling der zaak oefende zullen wij straks zien; voorloopig zijn wij haar dankbaar, dat zij ons niet alle gegevens ontroofde om de ware toedracht der zaak op te sporen en verlangen dienaangaande nadere bijzonderheden.

Dat Omar zich aan Mohammeds handelwijze ergerde, is ons gebleken; gaf hij dit ook aan hem zelven te kennen en stond hij in die ergernis alleen? Dat verscheidene »gezellen" de pauze in den ihrām streng afkeurden, wordt vermeld; en dit wel in zulke overleveringen, die om Mohammeds heiligheid te redden, hem alleen het *bevel* tot die pauze toeschrijven met bijvoeging, dat hij zelf zich te zeer als hadjvierder gewijd achtte wegens het meebrengen der gewijde kameelen, om van de vrijheid gebruik te mogen maken [1]). Zelfs in geval deze voorstelling de ware was, dan lag toch in de bedenkingen tegen dit bevel een verwijt aan den profeet opgesloten, dat hij de zaak niet ernstig genoeg opvatte. A'ischa zegt dan ook dat Mohammed na eene woordenwisseling met zijne gezellen over deze questie, toornig tot haar kwam en, toen zij hem naar de oorzaak zijner booze luim vraagde, ten antwoord gaf: »weet gij dan niet, dat ik hun een bevel gegeven heb en

1) Djābir bij Moslim I: 392; de ergernis wordt hier in dergelijke realistische bewoordingen gemotiveerd, als in de traditie van Omar.

zij zich daar tegen verzetten?" [1]) Wij kunnen ons den toorn van den profeet begrijpen en tevens de verlegenheid waarin hij zich bevond; zelf had hij den ihrām afgelegd en zeker van zijne thans vrijere verhouding tot zijn hem vergezellenden harem gebruik gemaakt; en nu weigeren zijne geloovigen hem hierin te volgen, handelen dus nauwgezetter dan hun voorganger en geven zelfs in krasse termen aan hunne ergernis over de laxe opvatting lucht. Hoe zich hieruit te redden? Gelijk in zoo menig moeielijk geval zou ook hier eene goddelijke openbaring uitkomst geven. Maar voorzichtigheid was geraden; het aanstootelijke feit door een of meer Koranverzen te billijken zou gemakkelijk, maar gevaarlijk geweest zijn; waar de openbaring zulke diensten ging bewijzen, kon zij allicht in discrediet geraken. De goddelijke uitspraak bewandelde den middenweg en stelde, zonder de handeling bepaald af te keuren, eene boete vast voor hem, die den ihrām na eene omra tot den hadj-tijd aflegde. »Wie gebruik maakt (het arabische woord voor »gebruik maken" is het later technische term gewordene tamatto') van den omra tot aan den hadj (hij offere) zoo vele offerdieren als hem gemakkelijk valt; wie er geen heeft, vaste drie dagen in den hadj en zeven wanneer gij (naar huis) teruggekeerd zijt — dat is tien te zamen; dit geldt voor hen, die niet bij (of in) de heilige bidplaats [2]) wonen; vreest Allah en weet, dat hij gestreng is in het straffen" [3]). Men ziet, de gevaarlijke klippen worden zoo handig omzeild als de omstandigheden het toe-

1) Moslim I: 390.
2) Vergelijk over de »heilige bidplaats" de noot bij pag. 44.
3) Koran II: 192*b*.

laten; tusschen de regels leest men een met weerzin en slechts ten halve uitgesproken »peccavi" van den profeet. Wanneer onze opvatting van de beteekenis van den tamatto' nog steun noodig had, dan kon zij zich op dit Koranvers beroepen, in zooverre het de geheele bepaling slechts voor niet-Mekkanen bestemt. Immers de Mekkanen konden met het aannemen van den ihrām wachten tot dat zij zich opmaakten voor den tocht naar Arafat [1]) en zij behoefden dus niet gelijk degenen die van Medina en elders kwamen, eerst eene omra te verrichten om zich gedurende de eerste dagen der hadj-maand de geneugten des levens te kunnen veroorloven.

Vergeefs ondervragen wij de traditie, die met geloofwaardige berichten over deze episode even spaarzaam is als kwistig met leugens, over den juisten tijd, waarin Mohammed de genoemde openbaring publiceerde. Wanneer dit nog eenige dagen vóór den aanvang van den eigenlijken hadj plaats had [2]), dan zal hij zich gedurende dien tijd wel van ergerlijke handelingen onthouden en als mohrim gedragen hebben. In dit laatste geval zouden de verhalen, die Mohammed zelf van de door hem gegeven vrijheid geen gebruik laten maken, althans niet *geheel* uit

1) Dat zij inderdaad gewoon waren, het aannemen van den ihrām zoo lang uit te stellen en dat strenge lieden als Omar, die den tamatto' niet duldden, ook hierover hunne afkeuring uitspraken, blijkt uit de overlevering aangaande dezen chalief, Malik II:174.

2) Ten onrechte stelt Sprenger III: 516 den tijd, die tusschen Mohammeds omra en zijn hadj verliep, op 2 dagen; de bron, die hij hier raadpleegde (Ibn Sajjid-innās) geeft 4 dagen (Cod. lugd. 340 fol. 173 vo); intusschen heeft men aan zulke gegevens, gewoonlijk conclusiën uit het chronologisch systeem van den auteur, weinig en onze oudste bronnen bepalen geen tijd.

de lucht gegrepen zijn, ook al blijft het waar, dat zij eene valsche voorstelling van de zaak geven.

Mohammed stierf ongeveer drie maanden na den hadj en zijne eerste twee opvolgers (chaliefen) behoorden tot degenen wier geloof wel beproefd en wier zedelijke ernst groot was. Aangaande de wijze waarop Abu Bakr den hadj liet plaats hebben zijn we, voor zoover onze questie daarbij betrokken is, zeer slecht ingelicht [1]). Waarschijnlijk heeft hij zich aan de strenge opvatting gehouden zonder te verhinderen dat sommige pelgrims den ihrām spoedig na hunne aankomst aflegden. Het is wellicht niet overbodig hier te herinneren, dat de questie: tamatto‘, ifrād of qirān in dezen tijd nog niet bestond en dat zelfs het woord »gebruik maken" (tamatto‘), waarmeê de Koran de handelwijze van Mohammed aanduidt, nog niet als kunstterm werd gebruikt. De vraag was eenvoudig: zal men de ernstige opvatting huldigen, die door Omar c. s. in het jaar 10 tegen den profeet verdedigd werd òf zal men het verzachtende huismiddeltje van Mohammed gebruiken, dat toch door eene goddelijke openbaring althans zonder afkeuring is genoemd? Hoe Omar deze vraag beantwoordde is ons bekend, en toen hij twee jaren na Mohammeds dood den jeugdigen staat bestuurde, was het hem

1) Eene traditie van Ibn Omar, dat Abu Bakr den hadj afzonderde (أفرد) en eene van Ibn Abbās, dat hij den tamatto‘ deed, hebben beide even geringe beteekenis; zij moeten vrij jong zijn daar zij aangaande Abu Bakr twee tegenstrijdige berichten mededeelen en stellen beide ten onrechte den profeet, Abu Bakr, Omar en Othmān als in dezen eenstemmig voor. Ook weten we, dat de echte traditie van Ibn Omar ons aangaande den eerstgenoemde beter inlicht (boven p. 86—7).

niet genoeg voor zichzelven dit antwoord in toepassing te brengen, maar hij bedreigde de pelgrims, die zich vóór den hadj sexueelen omgang veroorloofden met steeniging. Wanneer een kind bij zijne ouders fouten bemerkt, die zij zelven gewoon zijn streng in hem te berispen, dan mag dit hem voor een oogenblik bevreemden; meestal wijkt die voor het ouderlijk gezag gevaarlijke bevreemding voor de eigenlijk vrij dwaze overweging, dat die ouders zooveel ouder zijn en zich dus iets meer mogen veroorloven. Met dergelijke onbeduidende redeneeringen trachtte de brave Omar zichzelven en anderen te overtuigen, dat Mohammed even hoog bleef staan, al had hij hier iets gedaan, dat een gewoon mensch verkeerd moest noemen en niet mocht navolgen. »Wat gaat het ons aan wat God zijnen gezant »veroorlooft? — maar de Koran staat vast (nl. voor ons)" zoo scheepte hij de opponenten af en voegde er eene bedreiging aan toe voor hen die ..... toch zouden handelen naar het voorbeeld van Mohammed. Ook de gewoonte der Mekkanen, den ihrâm tot 8 Dzulhidja uit te stellen, keurde hij af, zeggende: »Wat beduidt dat, Mekkanen, dat de »menschen (van elders) komen met stof bedekt terwijl gij »u nog zalft met olie? Doet den ihlāl wanneer gij de »nieuwe maan (van Dzulhidja) ziet!" [1]) Niet velen zullen het onder het bestuur van dezen eerlijken dwingeland gewaagd hebben, tegen zijn bevel te handelen, hoewel de weerzin van hen, die Mohammed meer dan God dienden en van de aanhangers der laxere praxis om haar zelve, nauwelijks verborgen bleef [2]).

1) Malik II: 174.

2) Zoo lezen we Dārimī f. 149 ro, Moslim I: 402, Bochārī I: 398 dat Imrān b. Hoçain aan Motarrif mededeelde, dat Mohammed

Maar al te spoedig na Mohammeds dood werd de traditie een bedrijf en waren valsche zoowel als echte overleveringen aangaande gezegden of daden van Mohammed middelen om zich aangenaam te maken bij de gezaghebbende lieden. Was er een nieuw geschil gerezen en maakten beide partijen elkaar voor leugenaars uit, dan kon men bijna rekenen op eene goede ontvangst, wanneer men zich bij een der strijdenden vervoegde met eene desnoods voor het doel vervaardigde overlevering, mits deze zijne meening bevestigde. Zoo kwam dan ook reeds tot Omar een gedienstige geest in de gedaante van een man, die hem mededeelde dat de profeet dan toch op zijn sterfbed de strengere opvatting nog geheel had gehuldigd en »de omra vóór den hadj verbood!" [1]) Wat Omar hem antwoordde, wordt niet gemeld, maar het zou mij niet verwonderen, dat hij hem met eene strenge berisping, wellicht aangedrongen door een oorvijg, de deur gewezen had. Omar had geene valsche traditiën noodig, want hij deed wat hij deed, omdat naar zijne overtuiging Allah het zoo wilde. Maar wanneer men reeds in Omars tijd en zelfs bij Omar door zulke middelen zich aangenaam zocht te maken, hoe moest het dan in lateren tijd en bij lieden van niet zoo onomkoopbaar karakter als de tweede chalief, wel worden!

Wij kunnen de historie der overlevering omtrent den

---

c. s. den tamatto' gedaan hadden en dat later noch eenige openbaring noch de profeet dit verboden. Intusschen verzocht Imrān uit licht verklaarbare vrees voor Omar, dat hij het niet verder zou vertellen vóór Imrāns dood.

1) Eene traditie van Sa'īd b. Mosajjib, voorkomende bij Abu Dā'ud en geciteerd in den commentaar op Malik II : 180.

tamatto', zooals die zich na Omars tijd ontwikkelde, slechts in hoofdtrekken en zonder chronologische data schetsen. Onder Othmān en volgende chaliefen, die niet zulk een vasten wil en zoo erkend gezag hadden als Omar, deed ieder bij den hadj weer zijn zin. Mocht ook Othmān zich aan Omars uitspraak houden en zelfs wenschen, dat ook anderen dit deden — Alī liet zich door hem niet gezeggen. Op weg naar Mekka voor den hadj kregen zij te Osfān twist over de questie en zei Alī: »wilt gij mij iets verbieden, dat de profeet deed? ik laat de sonna van den profeet niet varen voor hetgeen de een of ander zegt" [1]). Ook thans was men nog niet ver genoeg van Mohammeds leeftijd verwijderd, om met succes de geheele zaak anders voor te stellen, dan zij zich toegedragen had; maar wanneer de traditiën aangaande den twist tusschen Alī en Othmān ook de woorden der twistenden ongeveer getrouw weergeven, dan zien we toch reeds in dezen tijd pogingen om de eigenlijke beteekenis van de questie ter zijde te stellen. Wat door Alī gedaan en door Othmān afgekeurd wordt, heet evenzeer qirān (verbinding) als mot'a, tamatto'. Men deed dus in hun tijd (of in den tijd waarin de hier behandelde traditiën haren tegenwoordigen vorm kregen) alsof het geschil eenvoudig liep over de questie of eene »verbinding" van hadj en omra, eene omra in den hadj-tijd, geoorloofd was of niet. Men begrijpt dat qirān en tamatto' beide nog hunne gewone beteekenis hadden en onze traditiën gebruiken dan ook beide benamingen voor dezelfde zaak, van verschillende kanten bezien. Voor hen, die geene getuigen waren geweest van de oneenigheid

---

2) Bochārī I: 396 v., Dārimī f. 161 ro, Moslim 1: 402.

tusschen den profeet en zijne gezellen, nam allengs dat geschil een ander karakter aan, dan het oorspronkelijk bezeten had. Het jongere geslacht, dat zich den godsgezant reeds bijna heilig dacht, stelde de verbindingsquestie uitsluitend op den voorgrond en redde aldus Mohammeds eer. Maar de oppositie van Mohammeds hadj-genooten werd nu een raadsel; wat konden zij er tegen hebben, een eenvoudig voorschrift van vereeniging van twee plechtigheden op te volgen? Ibn Abbās schafte hier raad. Die verbinding was voor de lieden van den tijd der »onwetenheid" eene nieuwigheid, zeide hij; in den ouden tijd achtte men eene omra in den hadj-tijd een der zwaarste misdaden en om dit aan te toonen citeert hij een rijmpje uit de oudheid, dat door een zijner gedienstigen gemaakt, of, indien het werkelijk oud is, waarschijnlijk anders verklaard moet worden [1]). Mocht iemand betwijfelen of Ibn Abbās tot zulke knoeierij in staat was, hij zal zijn vertrouwen op dezen meester der overlevering wel willen opgeven, wanneer ik hem uit de traditie zelve een voorbeeld mededeel van de wijze waarop Ibn Abbās getuigen voor zijne meeningen bijeenbracht — een voorbeeld, juist aan de traditiën over onze questie ontleend [2]). Zekere Naçr b. Imrān kwam naar Mekka om den hadj te doen en begon, gelijk eenmaal de profeet, met eene omra, waarna hij den ihrān aflegde (dus: tamatto'). Hierover door sommige lieden berispt, vraagt hij Ibn Abbās om zijne meening; deze geeft hem gelijk en beveelt hem aan zoo voort te gaan. Den volgenden dag komt Naçr weer bij Ibn Abbās, nu om hem mede te deelen dat hij in den droom eene stem heeft

1) Bochārī I: 396, Moslim I: 406.
2) Bochārī I: 397, Moslim I: 407.

gehoord, die hem zeide: »uwe hadj is uitnemend en uwe omra Gode aangenaam". Ibn Abbās' meening door eene goddelijke stem als de ware gekenmerkt! een man, die hem zulke diensten bewees, was goud waard. Daarom zei Ibn Abbās: »blijf bij mij en ik zal u een deel van mijn vermogen schenken". Gesteld nu zelfs het niet waarschijnlijke geval, dat onze droomer eerlijk was, dan is het toch als zeker aan te nemen, dat vele oneerlijke droomers of ook verhalers van Mohammeds daden of woorden Ibn Abbās kwamen steunen, waar zij van zijne erkentelijkheid voor zulke diensten zoo schitterende bewijzen zagen. En dat Ibn Abbās voor de zuiverheid der bronnen, voor de waarheidsliefde der verhalers tamelijk onverschillig was, bewijst onze traditie.

Voordat de verhalen aangaande Mohammeds hadj nog meer van hun oorspronkelijk karakter verliezen konden, moesten de oudere tijdgenooten van den profeet gestorven en een nieuw geslacht zijn opgestaan, waarvoor lieden als Ibn Abbās, die òf niet op de hoogte waren òf de waarheid opzettelijk verminkten, gezag hadden. Al spoedig na Omar, toen de discussie weer vrij haren gang kon gaan, zal de tamatto'-questie herhaaldelijk gedurende den hadj het onderwerp van disputen geweest zijn. Allengs kreeg daardoor dit vaak gebruikte woord eene soort van technische beteekenis, en werd, toen het omra en hadj verbindende karakter van deze ihrām-wijze op den voorgrond trad, afwisselend met qirān gebruikt. Bovendien zal al spoedig de eigenaardige wijze van hadjviering van Omar en Othmān »afzondering" [1]) van den hadj (als oppositum der

1) Zie de traditiën in de noot pag. 92 geciteerd.

»verbinding") genoemd zijn. Hoe meer de zaak besproken werd, des te meer verloren de drie genoemde woorden van hunne oorspronkelijke kracht of verkregen ze althans in het theologisch-juridisch jargon eene afzonderlijke beteekenis. Het jongere geslacht, waarvan zooeven sprake was, zou echter in die beteekenis nog wijziging en fijnere onderscheiding brengen. De vereering van den profeet nam steeds toe en, in den tijd waarin A'ischa en Ibn Abbās de historievorming bestuurden, was de vraag minder: is deze mededeeling waar? dan wel: is zij dienende ad majorem Prophetae gloriam? Door dit beginsel geleid bewerkte de moslimsche gemeente (immers het groote publiek was even werkzaam door het geloof, dat het aan verhalen van eene bepaalde soort hechtte, als de leiders, die exemplaren van het gevraagde genre leverden) het verhaal omtrent Mohammeds tamatto'. Wij weten reeds, dat in den mond der toenmalige overleveraars met dit woord vooral de verbinding van hadj en omra en niet zoozeer de pauze in den ihrām bedoeld werd. In deze richting werkte men voort: eene verbinding was ook zonder die pauze denkbaar, en, daar men niet kon aannemen, dat Mohammed uit lust den ihrām zou hebben afgelegd, zou dus zijne verbinding wel eene zoodanige geweest zijn, waarbij hij ook in den tijd tusschen de omra en den hadj den ihrām behield. Toen men hiertoe gekomen was, kreeg natuurlijk qirān eene andere beteekenis dan tamatto'.

Maar er waren toch bekende verhalen van geloofwaardige personen in omloop, volgens welke de profeet met zijne gezellen over deze vraag ongenoegen had, en wel zóó, dat daarbij niet alleen de vraag ter sprake kwam, of eene omra in de hadjmaand geoorloofd was, maar ook of men in den »tusschentijd" omgang met vrouwen hebben d. i.

den ihrām afleggen mocht. Het kon natuurlijk zijn dat de wijze profeet, de zwakheid der geloovigen voorziende, het hun gemakkelijk wilde maken; maar wanneer men aannam (en dit deed men) dat Mohammed de weigering van velen, die den ihrām niet wilden afleggen, euvel opnam en tevens dat hij toch zelf het voorbeeld niet geven wilde, dan moest voor dit laatste eene aannemelijke reden bestaan hebben. Deze meende men hierin te vinden, dat Mohammed door het meenemen en wijden der offerdieren zichzelf als te zeer tot hadjvierder gestempeld achtte om den ihrām af te leggen, ook al had hij dit, in het belang der geloovigen, gaarne gedaan. Traditiën, waarin alle verbeteringen (?) der oude voorstelling naar de thans voorgedragene meeningen van het jongere geslacht zijn aangebracht, zijn op naam van A'ischa en anderen in grooten getale in de verzamelingen te lezen [1]); ja zelfs bewerkte men de mededeelingen van zoo duidelijk sprekende getuigen vóór den tamatto' van Mohammed, als Abu Mūsa en Djābir, hetzij door opzettelijke vervalsching, hetzij te goeder trouw meenende, dat men hen slechts interpreteerde naar de eischen van den nieuwen tijd [2]). Niet allen, die zich met deze hervorming in de traditie bezig hielden, kwamen op dezelfde wijze noch even handig aan de bezwaren der bestaande verhalen te gemoet. Zoo zijn er, die meedeelen dat met den profeet slechts een tweetal gezellen door hunne gewijde offerdieren verhinderd werden,

1) A'ischa bij Moslim I: 386 v., Bochārī I: 393 e. a. p. Anas bij Moslim I: 404—5, Tirmidzī I: 107 enz. enz.

2) Abu Mūsa bij Bochārī I: 394 e. a. p. Djābir bij Bochārī I: 416 e. a. p.

van de omra »gebruik te maken" [1]), terwijl anderen zeggen, dat alle welgestelde lieden als Abu Bakr, Omar enz. zulke dieren bij zich hadden [2]) en daardoor zoowel de ergernis dezer lieden als Mohammeds toorn daarover tot een raadsel maken. Men zal echter wel geene opgave van de groote en kleine afwijkingen dezer tallooze traditiën onderling van mij verlangen. In hoofdtrekken komt de inhoud van al die verhalen na de laatste redactie hierop neer: Mohammed nam den ihrām voor hadj en omra beide aan (hetzij dan dat hij, als sommigen willen, met een van beiden begon en het andere later bijvoegde, of dat zij gelijk hebben, die hem voor beiden gelijk de nijja laten uitspreken) en hij en een of meer anderen pasten den taqlīd en isch'ār op hunne offerdieren toe. Iets later, hetzij te Mekka, hetzij nog onderweg, gaf hij het bevel, dat zij, die geene offerdieren bij zich hadden, na volbrenging van den omgang en den loop tusschen Çafā en Marwa (welke plechtigheden hij zelf ook volbracht) den ihrām zouden afleggen. Toen nu hiertegen bezwaren werden ingebracht (b. v. naar de voorstelling van Ibn Abbās, dat »eene omra in de hadj-maanden eene erge misdaad was"), werd Mohammed toornig en zeide: »Wanneer ik had kunnen vooruitzien wat thans plaats heeft, had ik geene offerdieren meegenomen en zou, evenals ik u thans beveel, den ihrām laten varen." De commentatoren der traditie hebben wel gelijk dat zij van dit dwaze verhaal aangaande het opdringen van eene vrijheid door Mohammed aan zijne gezellen, de onzinnige interpretatie geven, dat hij hen des-

1) Bochārī I: 416.
2) Moslim I: 388—9.

noods met geweld het geoorloofd-zijn dezer pauze in den ihrām wilde doen zien. Hoe ver was men dus reeds van den waren, historischen weg afgeweken, toen het feit waarover al onze traditiën handelen, nog geen vijftig jaren geleden had plaats gehad! Gelukkig zijn enkele traditiën aan de verbeterwoede ontsnapt en niet het minst aan Moslim, den ijverigen verzamelaar van de verschillende redactiën eener overlevering, hebben wij hare bewaring te danken. Dat sommigen in den loop der door ons besprokene jaren de zaak ook zoo voorgesteld hebben, dat Mohammed met zijnen omgang en loop geene omra, maar met alle verrichtingen tezamen slechts de viering van den hadj bedoeld heeft, ook daarvan geven enkele traditiën getuigenis [1]) en daaruit verklaart het zich dat sommigen den »ifrād" als de beste »wijze" beschouwen. De gissing ligt voor de hand, dat deze traditiën in omloop kwamen òf onder het chalifaat van Omar òf onder de eerste Omajjaden, onder welke de hadj »afzonderlijk" zonder tamatto' schijnt te zijn gevierd [2]).

De door ons beschreven gang van ontwikkeling dezer traditie maakt het onnoodig verder aan te wijzen hoe zich daaruit de verschillende meeningen der orthodoxe scholen allengs vormden [3]). Gegeven de overleveringen, waaruit wij eene bloemlezing mededeelden, gegeven verder de methode der faqīhs, dan is de juridische uiteenzetting der »wijzen van ihrām" niet meer dan het noodzakelijk pro-

---

1) Tirmidzī I: 107, Moslim I: 404—5.

2) Tirmidzī I: 107.

3) Merkwaardig is het, dat juist Ahmed b. Hanbal, die gewoon is de traditiën in den letterlijken zin op te vatten, den tamatto' bovenaan stelt en deze wijze van ihrām aan Mohammed toeschrijft.

duct dezer twee factoren. Lang, maar niet te lang stonden wij bij deze episode uit de geschiedenis der traditie stil, want zij is om meer dan eene reden bij uitstek leerzaam. De kennis van een niet onbelangrijk feit uit den hadj van Mohammed werd er door gewonnen, de beteekenis van een op het eerste oog belachelijk hoofdstuk uit de hadj-boeken verklaard. Maar bovendien leerden we zien, welk eene geschiedenis er soms verborgen kan liggen achter het eenvoudige »waqīla" (»en anderen beweren") waardoor twee uiteenloopende traditiën aangaande hetzelfde feit gescheiden worden. In dit ééne geval was de zaak nog voor opheldering vatbaar; hoevele strijdige berichten over de wijze, waarop Mohammeds hadj plaats had, zijn wellicht het resultaat van een dergelijk proces, waarvan de bijzonderheden thans voor altijd aan ons oog zijn onttrokken! Wel ligt hierin eene waarschuwing voor den biograaf van Mohammed om geene keus te doen uit een aantal overleveringen, voordat hij van alles, wat op het behandelde feit betrekking heeft, zoo nauwkeurig mogelijk kennis heeft genomen.

Reeds in ons eerste hoofdstuk bespraken wij de »drie omra's van Mohammed" en zooeven waren wij genoodzaakt meermalen te spreken van de omra, die hij vóór zijnen hadj deed; het wordt tijd, dat wij de geschiedenis en beteekenis dezer plechtigheid trachten op te sporen. Hare plaats in de moslimsche wet werd reeds bepaald; hare beschrijving, zooals wij die in de pelgrimshandboeken en juridische werken vinden, is zeer eenvoudig.

Men komt natuurlijk, hetzij men zijne omra met een hadj combineert, hetzij men alleen eene omra wenscht te doen, Mekka als mohrim binnen. De Mekkanen doen bij

alle feestelijkheden omra's [1]) en hij, die van elders gekomen, een geruimen tijd te Mekka vertoeft, mag deze plechtigheid herhalen zoo vaak hij wil, maar zij allen moeten zich eerst naar den hill begeven om daar den ihrām aan te nemen. Dit laatste mag men doen in elk gedeelte van het ongewijde gebied, maar drie plaatsen worden van oudsher daartoe bij voorkeur gekozen: Tan'īm, omdat A'ischa in het jaar 10 daar den ihrām voor eene omra aannam [2]), Dji'rāna en Hodaibija, beiden bekend uit het hoofdstuk over Mohammeds omra's. Gewoonlijk gaat men naar Tan'īm, waar ter herinnering aan A'ischa een masdjid (bidplaats) wordt gevonden, zoodat deze plaats wel kortweg »omra" wordt genoemd [3]). Binnen Mekka gekomen heeft men twee ceremoniën te volbrengen, gewoonlijk 1° tawāf (omgang) en 2° sa'j (loop) geheeten.

De tawāf [4]) (die altijd op dezelfde wijze volbracht wordt, hetzij als deel van den hadj, van de omra of als afzon-

1) Ibn Djobair p. 128 vv. Ibn Batuta I: 382 vv. Vooral in Ramadhān hebben omra's in optocht op luisterrijke wijze plaats. Volgens eene overlevering (Bochārī I: 445, Moslim I: 409) zou Mohammed eene omra in Ramadhān in verdienstelijkheid met een hadj gelijkgesteld hebben,

2) Het valt te betwijfelen of deze plaats hare wijding aan zulk eene gebeurtenis te danken had; vergelijk daarover de noot over heilige boomen enz. tegen het einde van dit Hoofdstuk. Even onzeker is het dus of die omra van A'ischa werkelijk heeft plaats gehad.

3) Van daar de verwarde en geheel onjuiste voorstelling der omra bij Burckhardt (pag. 140 vv.) als een bezoek aan deze bidplaats (»Besuch des Omra"), waarop hij de eigenlijke omra-plechtigheden laat volgen als een niet essentieel gedeelte. Vergel. Moqaddasī p. 77, Ibn Djobair p. 110, Ibn Batuta I: 304, Chroniken d. Stadt Mekka III: 454.

4) طواف; ook de 5e vorm (تطوّف) wordt gebruikt b. v. Kor II: 153.

derlijke plechtigheid) mag alleen verricht worden door hen, die vrij zijn van de verschillende soorten van sexueele onreinheid. De zieke mag zich om het Huis heen laten dragen; men mag te voet of op een kameel of paard den omgang doen. Het schijnt namelijk dat de profeet zijnen omgang na de verovering van Mekka op zijn kameel volbracht [1]); gewoonlijk doet men het te voet. Wat het heilige Huis (de Ka'ba) en de door zuilengangen omgeven ruimte daaromheen betreft, verwijs ik naar de uitvoerige beschrijvingen en plans van Ali Bey, Burckhardt, Burton e. a., waaruit Muir in zijn »Life of Mahomet" het beste overnam. Men komt laatstgenoemde ruimte (de »heilige moskee" genaamd) gewoonlijk door de poort der Banu Schaiba binnen en begeeft zich naar den Zwarten Steen, dien men, wanneer dit zonder ruw dringen geschieden kan, kust, anders met de hand of met eenig voorwerp aanraakt (استلام), om dan de hand of het voorwerp te kussen. Dan begint men met de linkerzijde tegen de Ka'ba gekeerd en dus naar rechts loopend, den zevenmaligen omgang [2]), men wandelt in statigen tred om het Huis en blijft ook buiten de afgeslotene en ommuurde ruimte, die aan een der Ka'bamuren grenst en hidjr of hatīm (حجر, حطيم) heet. Vol-

---

1) Ibn Hischām p. 820. Op dezen tawāf en niet op de omgangen van Mohammed bij den hadj zullen wel alle berichten doelen, die hem bij die gelegenheid rijdend voorstellen Cod. lugd. 76 f. 158 vo. cf. Bochārī I: 411, Moslim I: 413.

2) Zulk een zevental omgangen (شوط) heet gewoonlijk أُسْبوع, een paar malen komt de vorم سُبوع (Tirmidzī I: 123, Bochārī I: 409), of ook سُبُوع (in eene hāschija op Djauharī, geciteerd Malik II: 212 commentaar) voor.

gens eene traditie van den profeet zou namelijk deze ruimte oorspronkelijk tot de Ka'ba behoord hebben, maar door de Qoraischieten bij den laatsten herbouw van het Huis, wegens geldgebrek daarbuiten gelaten zijn. Overigens kust of betast men bij elken omgang (شَوْط) den zwarten Steen en betast den zuidelijken hoeksteen van het gebouw (الركن اليمانى). Voor elken tawāf, waarop een sa'j moet volgen, gelden twee speciale voorschriften: men doet de eerste drie omgangen in een bijzonderen, snellen tred met kleine stappen, waarbij de schouders duchtig heen en weêr bewogen worden. Deze wijze van galoppeeren heet gewoonlijk ramal (رمل) maar ook sa'j (سَعْى) [1]) en chabab (خبب). In de tweede plaats wordt het bovenste ihrāmkleed (de ridā) zoo omgeslagen, dat de rechterarm zich vrij buiten dit kleed bewegen kan [2]). Dit alles wordt verklaard uit een bevel door den profeet aan zijne gezellen gegeven bij de omra van het jaar 7; hij wilde toen de meening der Mekkanen dat de moslims door de Medinische koortsen uitgeput waren, logenstraffen en liet hen dus bij den tawāf toonen, dat zij tot krachtsinspanning in staat waren. Deze beide voorschriften gelden niet voor vrouwen. Voor en gedurende den tawāf reciteert men verschillende gebeden, die we om de vroeger medegedeelde reden [3]) niet vertalen. De moslimsche auteurs dringen bij herhaling

1) Het verdient opmerking, dat deze wijze van gaan ook in oude traditiën vaak met denzelfden naam als de loop tusschen Çafā en Marwa genoemd wordt (Malik II: 209, Bochārī I: 407, 415, 441, Tirmidzī I: 112) en wij zullen later zien dat de thans gewoonlijk zoogenoemde sa'j oudtijds minstens even dikwijls tawāf genoemd werd.

2) Deze wijze van omslaan heet اضطباع.

3) Boven pag. 73.

aan op ernst en waardigheid bij den tawāf; zij klagen voortdurend over de wereldsche gesprekken en het gelach, waaraan velen zich gedurende den omgang schuldig maken. Ook moeten zij ten allen tijde te velde trekken tegen hen, die de gewijde omgangsplaats (مطاف) tot een ongezocht rendez-vous misbruiken [1]) terwijl juist de minste aanraking der beide geslachten bij den tawāf vermeden moest worden [2]). Is de omgang afgeloopen, dan bidt men 2 rik'as, liefst achter den maqām Ibrahîm d. w. z. achter het koepelvormige gebouwtje, waarin de aldus genoemde steen zich gewoonlijk bevindt of heet te bevinden [3]). Het bidden met het lichaam tegen den Moltazam (het gedeelte van den Ka'bamuur tusschen de deur en den zwarten steen) gedrukt en bij den Mostadjār (مستجار d. i. de Ka'bamuur tegenover de deur) en het drinken uit de heilige bron Zamzam behooren evenmin als de 2 rik'as tot den eigenlijk gezegden tawāf, maar gaan evenzeer als dat gebed in den regel daarmeê gepaard [4]). Ten slotte betast men, als tot afscheid, den zwarten steen nogmaals en gaat door de »poort van Çafā" de heilige bidplaats uit ter verrichting van den sa'j. Deze loop heet in de oude traditien [5]) en

1) Cod. lugd. 760 f. 48.

2) Vergelijk ook Ibn Batuta I: 346—7.

3) In Ibn Djobairs tijd werd de maqām in de Ka'ba bewaard en slechts zelden daaruit te voorschijn gehaald; dit werd echter, naar 't schijnt, niet aan de hadjvierders meegedeeld, want dezen verdrongen zich om het gebouwtje om daarbij te bidden, het te betasten enz. (pag. 82 vv., 160 vv.); tijdens Moqaddasī werd de steen alleen in de feestdagen in de Ka'ba gebracht (p. 72).

4) Zie behalve de pelgrimshandboeken o. a. Ibn Batuta I: 300; over het bidden bij den mostadjār Zamachscharī Colliers d'or p. 110, Chron. Mekk. III: 24, Ibn Djobair p. 86.

5) Bochārī I: 394, 449. Azraqī p. 23; vooral Tirmidzī I: 112 is

in den Korân [1]) zeer vaak omgang (tawâf) ofschoon men zich daarbij van het eene einde eener rechte straat naar het andere begeeft. De overdracht in deze oude benaming kan ons niet bevreemden, daar wij en onze Belgische naburen het woord ommegang eveneens gebruiken, waar een godsdienstige optocht (processie) wordt bedoeld. De straat, Mas'a (مسعى) genoemd, loopt ongeveer evenwijdig met de N. O. zijde der »heilige bidplaats" en wordt aan eene zijde voor een gedeelte door den muur dezer moskee begrensd; de Mas'a is zeer breed en wordt deels als markt gebruikt. Haar N. W. einde loopt uit op den heuvel Marwa, het Z. Oostelijke op Çafâ; een aantal trappen leiden naar boven, waar zich, althans in den lateren tijd, kleine gebouwtjes bevinden [2]). Men begeeft zich eerst naar de hoogte Çafâ, beklimt die en brengt daar eenigen tijd door met het reciteeren van gebeden; verlaat die in gewonen rustigen tred en wandelt de Mas'a op in de richting naar Marwa. Slechts een klein gedeelte [3]) van dezen »ommegang" wordt in versnelden pas (sa'j) afgelegd en daaraan ontleent de geheele plechtigheid haren thans meer gebruikelijken naam. Het begin en het einde van dat gedeelte zijn aangewezen door rood en groen gekleurde steenen die op zekere hoogte in de muren van de moskee en de aan de andere zijde der straat gelegen huizen gemetseld zijn.

---

in dit opzicht duidelijk, daar hier bepaaldelijk sa'j, afwisselend met ramal dat gedeelte van den tawâf tusschen Çafâ en Marwa is, dat met versnelden pas wordt afgelegd.

1) II: 153.

2) Men zie, behalve de Europeesche beschrijvingen: Ibn Djobair p. 105, Ibn Batuta I: 327 vv. Chroniken d. St. Mekka II: 84, 95—96.

3) Minder dan ⅓ naar de opgaven bij Ibn Batuta I: 327—28.



Na dien snellen loop, die niet zelden verhinderd wordt door de drukte der straat en die soms groote verwarring te weeg brengt, wandelt men rustig naar Marwa voort, op welke hoogte men weder gebeden reciteert. Dit vertoeven gedurende eenige oogenblikken op die hoogten tot het doen van gebeden wordt wel woqūf genoemd [1]). Na afloop van den woqūf op Marwa begeeft men zich naar Çafā terug op dezelfde wijze als men daarheen gegaan is en om daar weder hetzelfde te verrichten als de eerste maal. Men legt den geheelen weg zevenmaal af, dus, daar men altijd met Çafā begint eindigt men met Marwa; met den laatsten woqūf op deze hoogte is de sa'j en dus ook de geheele omra afgeloopen.

Er zijn intusschen pelgrims, die naar Mekka komen om alleen den hadj te vieren en b. v. later eene omra te verrichten. Wanneer deze vóór den 8en Dzulhidja te Mekka aankomen, zoodat zij zich niet aanstonds op weg naar Arafat behoeven te begeven, dan is het regel dat zij ook zonder de bedoeling (nijja) van eene omra den tawāf om de Ka'ba doen, die dan gewoonlijk ook door een sa'j wordt gevolgd. Deze plechtigheid heet dan: tawāf der aankomst of der begroeting [2]) en de eerste tawāf, dien men doet, ook al maakt die deel eener omra uit, draagt altijd dezen naam.

Ook hier heb ik mij bij de eenvoudige beschrijving tot het belangrijkste en noodzakelijke bepaald; veel van hetgeen de arabische bronnen ons mededeelen boezemt ons

---

1) Malik II: 217.

2) طواف القدوم, ط' التحيّة, ط' اللقاء enz. Ms. 397 f. 113 vo., 174 vo.

geen belang in, zoolang wij niet zelven voornemens zijn den hadj te doen; vele andere overigens wetenswaardige zaken zijn door Burckhardt en Burton goed behandeld en behoeven hier niet herhaald te worden.

Hoe was de omra vóór den Islām? Dat wij op deze vraag zelfs voor den tijd, die aan Mohammeds prediking onmiddellijk voorafging, geen volledig antwoord kunnen geven, zal ieder inzien, die zich uit ons eerste hoofdstuk herinnert, hoe gebrekkig wij ingelicht zijn omtrent den Mekkaanschen cultus; hoe zelfs de vraag welke goden ooit op Çafā en Marwa gestaan hebben onbeantwoord moest blijven. Thans wil ik kortelijk aantoonen, dat, zoo er vóór Mohammeds optreden al eene locale traditie bestond omtrent de beteekenis van den omgang om het Huis en dien tusschen Çafā en Marwa, deze *geheel verloren is gegaan.* Dat Ibrahīm en zelfs oudere profeten den omgang om het Huis deden, wordt in de door Azraqī verzamelde verhalen niet verklaard, maar stilzwijgend wordt daarbij verwezen naar het feit, dat reeds Adam die ceremonie vervulde. De redenen, die aanleiding gaven tot het bouwen der Ka'ba door Adam komen naar de verhalen van Ibn Abbās en Wahb b. Monabbih [1]) hierop neêr, dat God medelijden met hem kreeg wegens zijne eenzaamheid en hem tot vertroosting een huis liet maken (of gaf); vragen we nu verder naar de reden van Adams *omgangen* om dat Huis, dan verwijzen ons de verhalers naar de Engelen, die omgangen van denzelfden aard doen om Gods troon. De Engelen nu zijn ons van de beteekenis hunner ceremoniën geene explicatie schuldig. Intusschen zal wel niemand hierbij aan Mekkaansche traditie denken.

1) Bij Azraqī pg. 6 vv. 15 vv.

En de andere omgang, ook wel sa'j genoemd? Het verhaal omtrent zijnen oorsprong, dat bij de Moslims als *het waarschijnlijkste* geldt en dat ook in Europa het best, zoo niet uitsluitend, bekend is, is dat omtrent Hagar en Ismaël. Zelfs wanneer dit het eenige ware, zouden wij het, met verwijzing naar ons eerste hoofdstuk, als na Mohammed met behulp van Joodsche legenden gefingeerd, ter zijde stellen. Maar er is meer. Moge de Hagar-Ismaëllegende de best geslaagde poging zijn geweest om aan het in den Islām ingelijfde gebruik eene beteekenis te geven, anderen deden andere pogingen en drie daarvan zijn ons nog bewaard [1]). Eene zeer eenvoudige was die, welke aan Mohammed het gezegde in den mond legde, dat de sa'j, gelijk vele andere wonderlijke gebruiken, was ingesteld »tot instandhouding van den naam (of der aanroeping van den naam) Gods" [2]). Een ander meende de vraag op te lossen door het verhaal der omra van het jaar 7 en verklaarde den sa'j, evenals het galoppeeren bij de eerste drie omgangen om het Huis, als geschied op last van den profeet om den Mekkanen een staaltje te doen zien van de kracht der moslims. De naieve en niet zeer vindingrijke verhaler meende dus genoeg gedaan te hebben, wanneer hij het *snel* loopen verklaard had, zonder dat bleek, waarom men gewoon was tusschen Çafā en Marwa heen en weer te loopen. Een vierde begreep, dat de zaak niet in orde was, wanneer Ibrahīm er niet bij te pas kwam, en verklaarde den sa'j als eene instelling ter herinnering aan een wedstrijd in het hardloopen van dezen patriarch met

1) De vier opvattingen vindt men bijeen cod. lugd. 397 f. 201 vo.

2) لاقامة ذكر الله.

den duivel, waarbij natuurlijk de vrome aartsvader het won. Een later auteur, die deze meeningen aanhaalt, laat er op volgen, dat toch eigenlijk de geloovigen den sa'j alleen doen omdat ook de profeet in zijnen hadj dit deed. Hij heeft gelijk, en de ongeloovigen vóór den profeet deden het omdat hunne vaderen hun dit geleerd hadden en den oorsprong kenden zij niet.

De wijze, waarop in Mohammeds jeugd de beide omgangen plaats hadden, heeft zeker niet veel verschild van die, waarop zij thans nog gedaan worden. Het heilige zevental kan vóór zoowel als na den profeet het gewone aantal schaut's (enkele omgangen) van eenen omgang geweest zijn [1]). Men zou, met recht misschien, er aan kunnen twijfelen of die tawāfs ook vóór Mohammed privaat-godsdienstoefeningen waren, en meenen dat zij alleen bij wijze van optochten plaats vonden: men vindt echter in de traditiën geene genoegzame gegevens om dien twijfel te rechtvaardigen noch om hem uit den weg te ruimen. Zelfs de berichten over bijzonderheden van den tawāf vóór den Islām is men genoodzaakt als onhistorisch ter zijde te stellen. Tot de bevelen, die Alī in het jaar 9 op den grooten hadj-dag uit naam van Mohammed publiceeren moest, behoorde volgens sommige verhalers [2]) ook dit, dat niemand den tawāf om het Huis naakt zou mogen doen. Zulk eene traditie is meer dan voldoende om de oude moslimsche interpretes te doen concludeeren: »Er was derhalve eene klasse van menschen,

1) Dat in den tawāf door Mohammed geene essentieele veranderingen gemaakt zijn, is te waarschijnlijker omdat van zoo iets in den Koran nimmer sprake is en de »omgangen" daar steeds als bekende zaken voorkomen.

2) Azraqī p. 119.

die den omgang gewoonlijk naakt deden" en hen dan in de Joodsche of Mekkaansche overlevering naar zulk eene klasse te doen zoeken. Voordat zij hierin geslaagd waren, bestond alle wijsheid, die de exegeten hieromtrent mede te deelen hadden, in de niet nader bepaalde uitspraak van Tā'os [1]) dat de *menschen* in den »tijd der onwetendheid" den tawāf naakt plachten te doen. Maar later bedacht men er iets op, dat minder onwaarschijnlijk klonk. Wij hebben reeds vroeger [2]) gezien, welke zonderlinge verhalen omtrent de Homs en Hilla in omloop waren; verhalen waarvan naar mijne overtuiging, evenzeer als van die omtrent de Mekkaansche goden, niet veel meer dan de namen historische waarde heeft. Die beide stammengroepen bewezen ook hier de gewone diensten: de Hilla waren het, die den tawāf naakt deden volgens de vrij verwarde verhalen bij Azraqī [3]). Deze verhalen zijn, op zichzelve beschouwd, vol onwaarschijnlijkheden en geven bovendien niet alle dezelfde voorstelling van de zaak [4]). Hoe zij zich allengs ontwikkelden, blijkt o. a. duidelijk uit drie redactiën van dezelfde geschiedenis bij Azraqī [5]) aangaande eene vrouw, die naakt den tawāf verrichtte en daarbij een obscœn vers reciteerde. Eenmaal heet zij eene schoone vrouw,

---

1) Bij Azraqī p. 119—20.

2) Boven pg. 21, 77.

3) Pag. 118 vv. 124 vv.

4) Zoo is de voorstelling pg. 121, dat *allen*, die niet tot de Homs behoorden, hun *eersten* tawāf naakt deden, terwijl p. 124—5 »de Banu Āmir en andere stammen" den tawāf naakt *plachten* te doen; pag. 118 worden de kleedingstukken, waarin een niet-Homsiet den tawāf deed, »rondom het Huis", pag. 125 aan de poort van den masdjid geworpen enz.

5) Pag. 122, 124, 125.

dan wordt zij »de Āmiritische", eindelijk zijn het *alle* vrouwen van de Banu Āmir en Akk, die den tawāf naakt plegen te doen en daarbij dit vers reciteeren. Volgens Ibn Abbās wilden de door hem genoemde stammen den tawāf niet in hunne kleederen doen, omdat zij zich daarin met zonden bevlekt hadden! Weinige overleveringen drijven met het verleden zoo den spot als deze, die van de Bedowienen asceten maakt. Gewoonlijk brengt men ook de Koranverzen VII: 25 vv. hiermede in verband en ziet daarin een verbod van de onderstelde gewoonte. Wie de plaats onbevooroordeeld inziet, hem zal het niet gelukken daarin een spoor van bespreking zelfs eener *gewoonte* te vinden, en ingeval dit ook te vinden ware dan worden hier toch in ieder geval zaken afgekeurd, die niet bij of om de Ka'ba maar in verschillende bidplaatsen plaats hebben (vs. 28, 29: عند كلّ مسجد).

Wanneer de traditie waarvan wij uitgingen, aangaande het door Alī medegedeelde verbod, waarheid bevat, dan hebben we daarin eenvoudig te zien eene afkeuring van de schamele, voor meer beschaafden aanstootelijke kleeding waarin de Bedowienen zich dikwerf te Mekka vertoonden. En dit is niet onwaarschijnlijk; ook later vinden wij in de pelgrimshandboeken telkens den eisch uitgesproken van »bedekking der schaamte" bij den tawāf [1]). Met de ihrāmkleeding heeft men zelfs in den Islām nooit grooten ernst gemaakt; zeker deed men dit vóór dien tijd niet in die mate, dat de Bedowienen bij gebrek aan izār en ridā, den omgang „om des gewetens wille" naakt gedaan zouden hebben. Het is echter geheel in overeenstemming met de

1) Zie o. a cod. lugd. 458 p. 122.

wijze, waarop de Islām ook aan andere bestendigde gebruiken een zediger en waardiger karakter trachtte te geven, dat hij hier voor het beleedigde schaamtegevoel optrad. Hiermeê is, geloof ik, genoeg gezegd om de »stammen, die den tawaf naakt plachten te doen" naar het rijk der legenden te verbannen.

Omtrent den sa'j valt hier weinig meer te zeggen; in ons eerste hoofdstuk zagen wij dat het eenige, waarin alle traditiën, die hiermeê in verband staan, overeenstemmen, is dat eenmaal op Çafā en Marwa twee goden stonden. Hoe zij heetten en of zij er in Mohammeds tijd nog waren, blijft onzeker; wij weten dus ook niet of op die heuvels vroeger zaken plaats hadden, ergerlijk voor den godsgezant [1]), waarvoor dan zijne onschuldige gebeden in de plaats gekomen zijn.

In het algemeen nam Mohammed deze twee omgangen in zijn' cultus op, zooals hij ze vond; alleen werden alle plechtigheden van hetgeen haar wellicht nog als overblijfselen van den ouden natuurgodsdienst kenmerkte, beroofd. Door meerdere kalmte en de onmisbare opgedreunde gebeden en Koranverzen kreeg alles het karakter van eene, overigens zeer zonderlinge, moslimsche godsdienstoefening. Alleen het »hardloopen" in beide plechtigheden zou, volgens de traditie [2]), eene innovatie van den profeet zijn. Is dit waarschijnlijk? Was dit de beste weêrlegging van de meening der Mekkanen [3]), dat Mohammed en zijne ge-

---

1) Volgens de boven p. 26 aangehaalde traditie van Zaid b. Hāritha zou men de gewoonte gehad hebben, de op Çafā en Marwa staande koperen beelden te betasten: كان المشركون اذا طافوا يمسحون بهما.

2) Bochārī I: 405. 3) Boven pag. 105.

zellen toonden driemaal galoppeerende om de Ka'ba te kunnen loopen? Zeker niet. Bovendien was het feit, dat zij hiertoe in staat waren, niet zoo heuchelijk, om deze handeling later ter herinnering daaraan te herhalen. Dat Omar met dat »hardloopen" niet veel op had [1]), dat sommige geleerden het als onnoodig beschouwen [2]) verklaart zich beter als men het als eene gewoonte uit den »tijd der onwetendheid" beschouwt. Wellicht poogde Mohammed die af te schaffen of voorloopig te beperken; zij bleef echter, gelijk zoovele ergerlijke gebruiken, bestaan en werd zelfs later door sommigen met een feit uit Mohammeds leven gemotiveerd.

Omgangen om de Ka'ba zijn, zoolang de Islām bestaat, zeer gewone privaat-godsdienstoefeningen der Mekkanen en van hen, die zich eenigen tijd te Mekka ophouden. Slechts wanneer men de omra wil doen, behoort een loop tusschen Çafā en Marwa er op te volgen. Deze laatste wordt nimmer afzonderlijk door de geloovigen volbracht. Ofschoon in de omra vereenigd, behouden dus de beide omgangen hunne zelfstandigheid, die om het Ḥuis in sterkere mate dan die tusschen de heuvels. De vraag ligt voor de hand, of zij wel altijd vereenigd zijn geweest, m. a. w. hoe de moslimsche omra is ontstaan. Al dadelijk herinneren wij ons, dat in Allahs openbaringen van de omra als eene bekende zaak wordt gesproken. »Volbrengt (of »voltooit" of ook [3]) eenvoudig »doet") den hadj

1) Malik II : 209 (commentaar).
2) Malik II : 208, Scharā'i' ol Islom p. 122.

3) Naar de lezing اقيموا in plaats van اتموا; zie o. a. Baidhāwi ter plaatse.

en de omra!" [1]) zoo hoorden we Allah in het jaar 6 der vlucht zijnen dienaren toeroepen; zonder dat we daarin het bevel behoeven te lezen, dat zij in dat jaar reeds een hadj en eene omra moesten doen, leeren we toch uit de openbaring dat de beide plechtigheden met Mekka en den haram samenhingen. Het scheen bijna van zelf te spreken dat, wanneer het Mekkaansche heiligdom in Mohammeds eeredienst zijne plaats had gevonden, de omra een deel van dien cultus zou uitmaken. Voor de wijding van den hadj als Allahs feest was nog eene speciale openbaring noodig geweest; de omra wordt stilzwijgend als eene Allah gewijde godsdienstoefening erkend. »Steekt uwe handen uit om Allahs eeredienst uit de macht van zijne vijanden te redden!" wilde Allah zeggen en hij weet dit niet eenvoudiger uit te drukken dan door de viering van hadj en omra aan te bevelen. Ware het nog noodig, dan zou misschien ook de eigenaardige vorm van het woord »omra" hetwelk in Mohammeds tijd niet meer in eene beteekenis, die met de plechtigheid overeenstemt, gebruikelijk schijnt te zijn geweest, een bewijs voor de oudheid der zaak kunnen opleveren [2]). We kunnen ook iets aangaande het karakter

1) Kor. II : 192.

2) Althans de door Arabische schrijvers gegeven verklaringen (men zie b. v. cod. lugd. 397 f. 324 ro.) geven recht tot de onderstelling, dat عمرة in de beteekenis »bezoek" hun van elders niet bekend was; deze beteekenis schijnt slechts den 8en vorm eigen te zijn geweest. Maar al was omra werkelijk oudtijds = bezoek, dan was het toch in Mohammeds tijd wel reeds kunstterm geworden. Djauharī zegt: العمرة في الحج الزيارة. In verband met de beteekenis van den eersten vorm kan عمرة ook = »cultus" geweest en, tot aanduiding van een bijzonderen eeredienst gebruikt, allengs kunstterm zijn geworden.

dezer plechtigheid in den vóór-islamischen tijd vaststellen. Voordat Mohammed als wetgever te Mekka kon optreden, was de omra een bezoek aan en verrichting van zekere ceremoniën *bij de Ka'ba alleen;* de sa'j is door Mohammed daarbij ingelijfd. Dit blijkt uit een dier meermalen besproken voorschriften in den Koran betreffende de Mekkaansche heiligdommen, van welke het niet zeker is hoevele jaren na de vlucht zij geopenbaard zijn [1]. »Voorwaar Çafā en Marwa behooren tot de scha'ā'ir [2]) van Allah; wie dus den hadj of de omra van het Huis doet, het is voor hem geen kwaad, dat hij den tawāf aldaar verrichte; wanneer iemand vrijwillig iets goeds (m. a. w. een niet voorgeschreven goed werk) doet, Allah beloont en kent (het)." Van de zeer uiteenloopende traditiën omtrent de aanleiding tot deze openbaring mogen wij zeker dit ééne aannemen, dat aan alle ten grondslag ligt: Mohammeds volgers waren oneens of in het onzekere aangaande het al of niet voortbestaan van bedoelde heiligdommen. Men zou zelfs uit Allahs woorden: »het is voor hem geen kwaad" kunnen opmaken dat sommige geloovigen dengenen onder hunne broeders, die wellicht deze oude en geliefkoosde ceremonie volbracht hadden, het verwijt van afgoderij naar het hoofd wierpen. Dat werkelijk de sa'j niet alleen in geen verband stond met den dienst van Allah, maar ook eene plechtigheid van geheel anderen aard was dan de omra, blijkt uit het Koranvers duidelijk. De annexatie van de omra was van zelf geschied, toen de Ka'ba tot heiligdom van den eenen waren God was geproclameerd; dat ook Çafā en Marwa heiligdommen van

1) Kor. II: 153.
2) Dit woord beteekent hier ongeveer zooveel als »heilige plaatsen."

Allah en dus de daarmêe verbonden plechtigheden »geen kwaad" te achten waren, behoefde afzonderlijke mededeeling.

Geen kwaad; dit was tot de verwijters gezegd, maar de openbaring gaat verder en noemt den omgang een vrijwillig *goed* werk. Alles te zamen genomen schijnt deze plechtigheid vóor de Mekkanen niet die hooge waarde gehad te hebben, die zij aan de Ka'ba-ceremoniën hechtten. Misschien heeft de traditie in het algemeen geen ongelijk in hare bewering, dat de sa'j door sommige stammen wél door andere niet verricht werd [1]). Van een voorschrift, dat den sa'j verplicht stelde, is dan ook in den Koran niets bekend.

Toch werd deze plechtigheid later als noodzakelijk, ja als een integreerend deel der omra beschouwd. Hoe kwam dit? De zaak wordt m. i. op de eenvoudigste wijze verklaard, wanneer wij aannemen dat Kor. II: 153 (het *geoorloofd* zijn van den sa'j) reeds in het jaar 6 of in het jaar 8 (na de verovering van Mekka) is geopenbaard. Ook dit laatste is mogelijk en zelfs waarschijnlijk, daar Mohammed volgens alle berichtgevers aangaande de verovering, na de zuivering dér heiligdommen den omgang volbracht. Toen was dus de sa'j nog een opus supererogatorium. Twee jaren na de verovering deed de profeet zijnen hadj. De beschrijvingen van de door hem verrichte ceremoniën zijn eenstemmig ten opzichte van hetgeen, waarmêe hij onmiddellijk na de aankomst te Mekka begon [2]). Hij deed den omgang om de Ka'ba (volgens onze berichtgevers met de daarmêe thans gewoonlijk verbonden verrichtingen, als de 2 rik'as, het drinken uit Zamzam enz.)

1) Zie o. a. Moslim I: 413—4.

2) Cod. lugd. 340 f. 173 vo, cod. 76 f. 159 ro, Moslim I: 411.

en liet eenen tawāf tusschen Çafā en Marwa onmiddellijk daarop volgen. Vervolgens zal hij den ihrām hebben afgelegd, gelijk onze onderzoekingen over den tamatto' ons leerden. Ja, hoewel men zooveel mogelijk elk spoor van deze handeling van den profeet heeft trachten uit te wisschen, schijnt het, dat we toch dienaangaande nog een bericht over hebben. Moāwija deelt namelijk mede [1]), dat hij den profeet bij Marwa het haar gepunt heeft; eene operatie, die het scheren altijd kan vervangen en dit gewoonlijk doet, wanneer een nieuwe ihrām spoedig zal volgen. De arme moslims hebben zich ook met deze traditie het hoofd gebroken; sommigen redden zich zelfs door de volgende fraaie exegese: Moāwija puntte den profeet het haar, dat wil zeggen: hij puntte zichzelven het haar naar Mohammeds bevel [2])!

Daar de profeet zijn geweten en dat zijner gezellen tot rust had zoeken te brengen door de uitvlucht, dat men den ihrām niet schenden, maar eerst een geheel van ceremoniën vervullen zou, dat tot het afleggen van den ihrām recht gaf, namelijk de omra — zoo was door de wijze, waarop hij die ceremoniën volbracht, de sa'j als 't ware gestempeld tot aanhangsel van de omra. Zoo alleen laat zich ook deze uitdrukking verklaren, die in de »lange traditie" van Djābir over Mohammeds hadj voorkomt [3]): »Wij hadden (toen wij met den profeet naar Mekka gingen) geen ander doel dan den hadj; *de omra kenden wij niet.*" Immers eene omra kenden zij wel, maar niet die omra, die Mohammed op den dag zijner

1) Bochārī I: 434, Moslim I: 408.
2) Qastalanī III: 268.
3) Moslim I: 398.

aankomst te Mekka volbracht, en die in den tijd, waarin Djābir deze woorden sprak, *de* omra was geworden. Was *geworden;* want ook na Mohammeds dood heeft er nog twijfel bestaan aan het behooren van den sa'j tot de omra. Geheel gelijk wij verwachten zouden, luidt het antwoord van Ibn Omar op de vraag van eenen man, die de omra kwam doen of hij, toen hij zijnen tawāf had volbracht, den ihrām mocht laten varen. Hij wijst den vrager niet op een voorschrift van Mohammed of op het oude gebruik, maar op het voorbeeld van den profeet, die op zijnen tawāf een sa'j liet volgen [1]). Zoo dacht ook Djābir over de zaak [2]) maar A'ischa was hiermede nog niet tevreden. Toen Orwa hare aandacht er op vestigde, dat de sa'j toch eigenlijk geene verplichting, geen essentiëel gedeelte van de omra kon heeten, daar God zelf had gezegd: »het is *geen kwaad* voor hem, die het doet" — antwoordde zij hem met de verklaring, dat juist in deze goddelijke uitspraak de verplichting duidelijk werd uitgesproken, daar God anders gezegd zou hebben: »het is geen kwaad, voor hem die het *niet* doet" [3]) en... haar exegetisch vernuft werd door het nageslacht bewonderd!

Voor dat wij van ons onderwerp afstappen, nog enkele opmerkingen over de oude omra. Zij bewoog zich alleen om de Ka'ba: maar wanneer zij uit den gewonen omgang bestond, waarom werd zij dan met een afzonderlijken naam aangeduid en niet eenvoudig tawāf genoemd? Want in den Koran, waar de omgang meermalen voorkomt als de

1) Bochārī I 409, 415, Moslim I: 405.
2) Bochārī t. a. p.
3) Bochārī I: 448.

gewone Mekkaansche godsdienstoefening, wordt niet deze, maar de omra nevens den hadj genoemd als iets, dat de geloovigen in stand moeten houden. Er behoorde dus meer bij en dat meerdere ontgaat ons zoo gemakkelijk juist door de verandering, die de omra in den Islām onderging. In den tijd na Mohammed gebeurde het wel is waar soms, dat iemand alleen tot het doen eener omra naar Mekka kwam of dit met eene handelsreis en dergelijke combineerde, en in zulk een geval werd en wordt nog, wanneer hij een welgesteld man is, eene offerande »van hem verwacht [1]). Maar men kan ook dezelfde ceremoniën bij zijne aankomst te Mekka verrichten en daarmeê slechts een »omgang der aankomst, der begroeting" [2]) bedoelen; hierbij behooren geene offers en dit werd dus regel. De eigenlijke omra doet men sedert Mohammed gewoonlijk kort vóór of na den hadj en brengt dan zijne offers natuurlijk op dit groote feest. De offers waren echter hoogstwaarschijnlijk van de oude omra eene conditio sine qua non. De benaming »omra" wordt gewoonlijk door de Arabieren zelven als pia visitatio opgevat. Wij zullen de plank wel niet ver misslaan, wanneer wij onderstellen dat de kooplieden uit Syrië en Jemen, wellicht ook de Bedowienen, die het oude Mekka bezochten, bij de Ka'ba zekere ceremoniën plachten te verrichten, waaronder de tawāf de voornaamste plaats bekleedde, welke plechtigheid dan door een offermaaltijd werd gevolgd, waarvan zoowel de gastheeren der offeraars als de Mekkaansche tempeldienaars en armen het hunne genoten. Zoo was de omra van Mohammed en zijne volgelingen in het jaar 7, zij het ook

1) Cod. lugd. 397 f. 332 vo, cod. 760 f. 71 ro e. a. p.
2) Zie boven pag. 108.

in de voor dat doel opzettelijk ontruimde stad, een der laatste tempelbezoeken van den ouden stempel. Onze berichtgevers aangaande die omra hebben haar wel voor een deel naar de latere opvatting gefatsoeneerd; maar twee trekken hebben zij ons bewaard, die doen zien dat zij een anachronisme begaan; dat Mohammed bij deze gelegenheid 70 *offerdieren* slachtte en dat hij met zijne volgelingen *drie dagen* te Mekka doorbracht. Derhalve: geen in weinige oogenblikken afloopende godsdienstoefening, maar een privaat offerfeest, met godsdienstige plechtigheden gepaard.

Zonderlinge wegen der historie! Onze onderzoekingen naar de wording van den Arabischen hadj tot het feest des moslims, zooals dat thans gevierd wordt, leidden ons tot het resultaat dat deze transformatie grootendeels een indirect uitvloeisel was van Mohammeds politiek; thans leerden we inzien hoe het oude »bezoek der Ka'ba" zijnen naam moest leenen aan eenige spoedig volbrachte plechtigheden om den profeet van zijn lastigen ihrām te ontslaan, m. a. w. dat de omra in haar moslimsch gewaad haar ontstaan te danken heeft aan Mohammeds zinnelijkheid!

De tijd, die na de omra of den begroetingsomgang nog verloopen moet vóór den hadj, wordt door vrome pelgrims gewoonlijk doorgebracht met bezoeken aan de talrijke heilige plaatsen der heilige stad. Ook deze worden in de pelgrimshandboeken uitvoerig beschreven en hare beteekenis verklaard. Men kan al die qobba's en steenen ten allen tijde bezoeken, op die heilige plaatsen bidden en aan de bewaarders van zoo kostelijke schatten iets van zijnen rijkdom mededeelen. Zij worden ook door reizigers als Ibn Djobair en Ibn Batuta beschreven; de

auteur van den Bahr olamīq [1]) telt er 53 op. Zooveel staat vast, dat het bestaan van al die kleinere heiligdommen, die om en bij de Ka'ba voortwoekerden uit twee oorzaken verklaard moet worden: 1°. de gehechtheid van vele Mekkanen aan enkele heilige boomen, steenen en waterbronnen, die door Mohammed niet gesanctioneerd waren en die dus slechts door verdichte verhalen in den Islām konden worden opgenomen; onder de boomen [2]) had de profeet gezeten, een steen had tot hem gesproken [3]) en een andere hem tot rustplaats gediend [4]); eene bron ontleende hare heiligheid daaraan, dat de profeet er in gespogen had [5]) enz. 2°. de eerbied voor plaatsen, die werkelijk Mohammed of zijne gezellen tot woning, rust- of bidplaats gediend hadden. Daar van beide soorten van heilige plaatsen legenden van denzelfden aard verhaald

---

1) Cod. lugd. 397 f. 217 ro sqq.; cod. 458 pg. 50 vv. noemt er slechts 17.

2) Zoo had men te Mekka eene »bidplaats van den boom", waar de bedoelde boom naar den profeet gewandeld zou zijn en met hem een gesprek voerde (Azraqī p. 424); eene andere »bidplaats van den boom" op den weg van Mekka naar Marr, waar Mohammed gebeden zal hebben (Chron. d. St. Mekka II: 16); van laatstgenoemde plaats nam men gaarne den ihrām aan. In verband hiermeê is het zeer merkwaardig dat de »bidplaats van A'ischa" te Tan'īm van waar men gaarne de omra doet (ter gedachtenis, gelijk het heet, van A'ischa's omra) ook »bidplaats der halīldja (هليلجة, eene boomsoort)" heet (Chron. Mekk. III: 454); en dat de bidplaats te Dzū Towan, waar de profeet, als hij omra's deed, placht te legeren, volgens eene traditie van Ibn Omar, stond op de plaats van eene samora (boomsoort), waaronder Mohammed dan rustte (Azraqī p. 426.)

3) Chron. d. Stadt Mekka III: 446, Ibn Batuta I: 327.

4) Ibn Djobair p. 159—60.

5) Azraqī p. 438, Chron. d. Stadt Mekka II: 122, vergelijk ook III: 453.

worden, zijn zij thans moeielijk te onderscheiden. Het spreekt van zelf, dat bij Mohammeds hadj geen dezer heilige plaatsen bezocht werd, daar hare heiligheid toen deels nog moest ontstaan, deels bestendigd worden. Wij weten reeds dat de profeet den »tusschentijd" met andere bezigheden doorbracht dan het bezoeken van kapelletjes! Ofschoon het mogelijk blijft, dat hij, ziende dat de ergernis over zijne handelwijze groot was nog ter elfder ure den ihrām weer heeft aangenomen — van godsdienstige handelingen gedurende de eerste dagen van Dzulhidja wordt ons niets vermeld; over de wijze, waarop Mohammed die dagen te Mekka doorbracht, bewaren de bronnen het diepste stilzwijgen. Eerst sedert den achtsten der hadjmaand mogen zijne handelingen het licht weer zien en deze zijn voor den moslim van het hoogste belang. Immers toen ving het eenige groote jaarfeest aan, dat de profeet als heer van Mekka zou regelen; elke opzettelijke of toevallige door hem in die dagen verrichte daad had weinige jaren later als voorbeeld kracht van wet. Wat de geleerden aangaande Mohammeds eigenlijke hadjviering berichten en wat wij uit die berichten nog leeren aangaande den voorislamischen hadj en dien van den profeet — dit alles zal den inhoud van ons derde hoofdstuk uitmaken.

HOOFDSTUK III.

DE HADJ.

Wanneer men zich van de heilige stad naar Tā'if wil begeven, dan slaat men, aan het noordelijk uiteinde van Mekka gekomen, den weg in, die naar het oosten leidt. Spoedig ziet men op eenigen afstand aan de linkerzijde den heiligen berg Hirā, waar de profeet zijne eerste openbaring ontvangen zou hebben. Intusschen gaat men door eene vlakte (Mohaççab, Haçba, Abtah, Bathā, Chaif banī Kināna genoemd [1]) waar volgens de overlevering eenmaal de ongeloovige familiën van Qoraisch en Kināna zich plechtig verbonden elkaar bij te staan en geene gemeenschap meer te hebben met de Banū Hāschim en AbdolMottalib, zoo lang dezen Mohammeds leven beschermden. Voortgaande komt men na een marsch van ± 2 uren aan de zoogenaamde aqaba, een steilen bergweg, die naar een zeer lange, smalle vallei leidt. Hier heeft men, het dichtst bij de aqaba, den naar haar genoemden steenhoop; een boogschot verder den tweeden, middelste genaamd, en op gelijken afstand van dezen ligt de eerste, van Arafat gerekend. Het dal strekt zich nog een flink eind oostelijker uit dan de »eerste djamra" (steenhoop) en bevat eene lange rij huizen, die slechts in de feestdagen bewoond zijn. Dit

1) Men zie Azraqī p. 387, 483, cod. lugd. 397 fol. 306 vo; vergel. Burton II: 202.

lange dorp, van den steenhoop der aqaba in het westen tot het dal Mohassir in het oosten, draagt den naam Minā, en de reis daarheen langs den zooeven beschreven weg is de eerste handeling, die de hadj-vierder als zoodanig volbrengt; op den achtsten dag der maand Dzulhidja vertrekt hij hiertoe van Mekka, en wel liefst zoo vroeg, dat hij het middaggebed reeds te Minā kan doen. Den vorigen dag heeft de pelgrim te Mekka op het middaguur eene rede kunnen hooren uitspreken (gewoonlijk door den qādhī der heilige stad), waarin alle plichten, die hij weldra te vervullen zal hebben, werden opgesomd [1]). Deze dag, die dus als voorbereiding tot den eigenlijken hadj kan gelden, wordt door de Mekkanen min of meer feestelijk gevierd; zij steken zich in hun zondagsgewaad en om deze reden wordt de 7de Dzulhidja wel toiletdag [2]) genoemd. Het eigenlijke feest begint echter den 8sten, den tarwijadag [3]). Dan nemen de Mekkanen, die voornemens zijn den hadj te vieren, den ihrām aan, wanneer zij dit niet reeds vroeger gedaan hebben, en hunne in de eerste zeven dagen der maand overvolle stad is in weinige uren als ontvolkt. De profeet, zoo verhaalt men, begaf zich op dezen dag naar Minā, waar hij het middaggebed en de volgende vier voorgeschreven gebeden uitsprak, zoodat hij er bijna een etmaal doorbracht, alvorens zich naar Arafat te begeven [4]). Eigenlijk behoorden dus ook alle geloovigen,

1) Hidāja p. 321, Schīrāzī p. 80, Ibn Djobair p. 172 enz.

2) يوم الزينة Cod. lugd. 760 f. 75 ro.

3) De benaming schijnt uit het Arabisch niet te verklaren; eene verklaring met behulp van het Hebreeuwsch vindt men Dozy, »Israëlieten te Mekka" p. 121 vv.

4) Zie o. a. Djābir (bij Moslim I: 396), Ibn Abbās (bij Abu Dā'ud, geciteerd Mālik II: 251, commentaar).

die hunnen tocht van Mekka uit beginnen, alzoo te doen; maar reeds eeuwenlang is dit voorschrift niet algemeen opgevolgd [1]), en daar in den omtrek van Minā dikwijls roofzuchtige Bedowienen zwerven, is het overnachten aldaar gevaarlijk, wanneer men niet in zeer grooten getale bijeen is; vandaar dat ook de strengere moslims dit voorschrift sinds lang niet meer bindend achten [2]). Lieten de omstandigheden het toe, dan waren er steeds, die naar Mohammeds voorbeeld handelden [3]); velen echter ook die, tot groote ergernis der vromen den nacht wel te Minā doorbrachten, maar in plaats van vrome oefeningen, optochten hielden met fakkellicht en daardoor de aandacht, zelfs der geloovigen, van hunne ware belangen afleidden [4]). Natuurlijk moet men in plaats van met zulke wereldsche zaken, den dag en liefst ook een deel van den nacht met talbija's en vrome gebeden doorbrengen.

Maar, zooals ik zeide, gewoonlijk houdt men zich bij de heenreis te Minā slechts kort of in het geheel niet op; het is daarom ook van minder belang, hoe laat men den 8sten uit Mekka vertrekt, ja men kan dit zelfs tot den 9den, den dag van Arafat uitstellen. De meeste pelgrims zorgen echter dat zij den nacht van (dat is, volgens Arabische

1) Zie Anas bij Moslim I: 422, Bochārī I: 417 (Anas houdt het verblijf te Minā wel in het algemeen voor plicht, maar voegt er voorzichtig bij: »doch volgt uwe emīrs").

2) Ibn Djobair p. 271, cod. lugd. 760 f. 75 vo, ook Burckhardt en Burton trokken Minā eenvoudig door.

3) Ibn Batuta I: 396, Ali Bey II: 64 vv.

4) Ibn Batuta t. a. p., cod. lugd. 458 p. 86, cod. 397 f. 223 vo; in laatstgenoemd geschrift wordt dit alles vooral afgekeurd omdat bij die optochten mannen en vrouwen gedurig met elkåar in aanraking komen en in de vaak zoo prachtige illuminatie ziet de auteur navolging van de perzische vuuraanbidders.

tijdrekening: vóór) den Arafatdag te Arafat doorbrengen. De weg daarheen leidt van Minā uit steeds in ongeveer oostelijke richting; na 2 uren gaans komt men te Mozdalifa — de weg daarheen leidt door den smallen wadī Mohassir, waar volgens eene vroeger medegedeelde traditie in den »tijd der onwetendheid" de Christenen hunne ceremoniën verricht zouden hebben; dit denkbeeld alleen moet den moslim doen huiveren en hij passeert dit dal dan ook in ietwat versnelden pas. Mozdalifa ligt van Arafat en Minā op ongeveer gelijken afstand; twee wegen leiden van daar naar Arafat: de eene, de kortste, heet de weg van Dhabb [1]) en zou door den profeet bij zijne heenreis gekozen zijn — de andere is de »holle weg van Arafat" [2]) en hierdoor kwam Mohammed terug. Ofschoon men het verdienstelijk acht ook hier te doen gelijk de godsgezant deed [3]), schijnt het wel dat men gewoon is beide malen den »hollen weg" te nemen [4]); hieruit gekomen, zet men zijnen weg nog een weinig oostwaarts voort en ziet eindelijk aan zijne linkerhand eene vrij uitgestrekte vlakte, in het noorden door bergen begrensd. Hare zuidelijke grens is door twee steenen muurtjes aangewezen; de vlakte zelve is profaan gebied. Dit ongewijde terrein heet Arafat [5]) en hier heeft de groote samenkomst plaats, die de

1) Azraqī p. 418.

2) Azraqī p. 417 (cf. Burckhardt p. 398, 412) مأزما عرفة; Burton II: 220 noemt dezen weg El-Akhshabayn (الأخشبان). Deze laatste benaming duidt anders gewoonlijk de bergen Abu Qobais en Qo'aiqi'ān aan (o. a. Azraqī p. 477 vv.).

3) Cod. lugd. 397 f. 226 ro.

4) Zoo Burckhardt en Burton.

5) Men vindt in de Hss. de schrijfwijzen عرفة en عرفات, de eerstgenoemde veel frequenter dan de tweede; de grammatici strij-

grondzuil van den geheelen hadj is. Zij, die reeds des middags van den 8sten of ook tegen den nacht van den 9den te Arafat aankomen, legeren zich in de vlakte, die dus gedurende ruim 24 uren den ethnoloog een hoogst belangwekkend schouwspel aanbiedt. Bewoners van een groot deel van Azië en Afrika komen hier bijeen om aan hunne godsdienstige behoeften te voldoen, om in hun later leven met volle recht den eernaam »hādjī" (pelgrim) te mogen voeren. Het spreekt van zelf dat, nu men den nacht niet te Minā in gebeden doorbrengt, deze te Arafat uitgesproken moeten worden, en de pelgrimshandboeken geven dan ook hunne gebedsformulieren voor den »nacht te Arafat" [1]). Maar velen verkiezen, tot ergernis van alle vromen, boven deze bezigheid het zingen van vroolijke liederen en ander ijdel vermaak [2]). Ook rusten weêr anderen uit van de vermoeienissen der reis — blijde, daar zij vaak met groote inspanning eene plaats moeten veroveren om hun hoofd neder te leggen.

De dag van Arafat moet, wanneer wij althans eenig gewicht kunnen hechten aan de in ons eerste hoofdstuk [3]) medegedeelde overlevering over de hadj-jaarmarkten, in den voorislamischen tijd de eerste dag geweest zijn van de fees-

---

den over het verschil der beteekenis en over de vraag of عرفات singularis of pluralis, diptoton of triptoton is (zie Cod. lugd. 397 fol. 237 ro, Chron. Mekk. II: 89); hunne meeningen kunnen ons weinig belang inboezemen, daar de ware beteekenis van den naam hun, gelijk ons, onbekend is. Negen verschillende verklaringen geeft ons Cod. 397 t. a. p., waarbij Chron. Mekk. II: 89 eene tiende voegt!

1) B. v. Kirmānī in cod. lugd. 397 f. 229 vo.

2) De pelgrimshandboeken klagen voortdurend hierover en blijkens Burckhardt p. 399 is het in onze dagen nog evenzoo.

3) Pag. 19; zie vooral Azraqī p. 129.

ten, die in de onmiddellijke nabijheid van Mekka gevierd werden. De markt van Dzulmadjāz duurde tot 8 Dzulhidja en van daar begaf men zich naar die van Arafat. Van een bezoek aan Mekka vóór den 9den, van begroetingsomgangen of omra's vóór den hadj, van het doorbrengen van een etmaal te Minā kon natuurlijk geen sprake zijn. Dit alles wordt dan ook door de moslims verplichtend gesteld, »in navolging van Allahs gezant", en, al meenen zij dat hij hiermede slechts de gebruiken uit Abrahams tijd weder invoerde, dat het in zijn tijd nieuwigheden waren, weten zij zeer goed.

Het vijfde der voorgeschrevene gebeden, dat de profeet te Minā verrichtte, was dat der morgenschemering; na den opgang der zon begaf hij zich op weg naar Arafat, maar betrok niet aanstonds met de zijnen een kamp op die vlakte. Althans onze berichtgevers noemen de plaats, waar hij zich legerde, Namira [1]) en voegen er bij, dat hij daar tot den middag bleef. Wat men onder Namira te verstaan heeft, schijnt zelfs voor de moslims, die met het terrein van den hadj bekend waren, niet geheel duidelijk te zijn geweest. De zoogenaamde »lange traditie" van Mohammeds jongeren tijdgenoot Djābir [2]) zegt, dat de profeet had bevolen, dat men eene (kemels- of geiten-)haren tent [3]) voor hem

1) In de lange traditie van Djābir (Moslim I: 396—7).

2) Te lezen o. a. bij Moslim I: 396 vv. (Bochārī heeft haar niet opgenomen).

3) Men zou bij die »haren tent" licht geneigd zijn te denken, dat de profeet hier de gewoonte der Homs (Azraqī p. 121 cf. 123), die gedurende den ihrāmtoestand *niet* in haren, maar alleen in lederen tenten mochten verblijven, afschaffen wilde; eene andere traditie deelt ons echter juist het tegendeel mee (cod. lugd. 397 f. 227 v°.): de profeet rustte in eene tent van *rood leder*. Het schijnt echter

zou opslaan *te Namira*; hierbij kan men denken aan het »dal Namira" waarvan Azraqī [1]) spreekt, waarmêe zich ook laat vereenigen, hetgeen Abul Abbās al Hanbalī [2]) zegt: Namira is een dorp (gehucht) buiten Arafat, ten Zuiden daarvan. En wanneer eindelijk de overlevering [3]) aangaande de Homs, onder de eigenaardige gebruiken waardoor dezen zich van de Hilla onderscheidden, ook dit noemt, dat zij gedurende den hadj niet buiten den haram wilden komen en daarom, terwijl de overige Arabieren te Arafat hunne ceremoniën volbrachten, »plachten te legeren aan de uiteinden van den haram, namelijk te Namira" — dan ligt de conclusie voor de hand, dat de profeet den dag van Arafat tot 12 ure doorbracht in eene tent, die op zijn bevel was opgeslagen in hetzelfde dal (gehucht), waar vroeger de Homs hunne plaatsen innamen.

Tot dusver is alles eenvoudig; maar nu komen anderen (Azraqī, Mohibboddīn at Tabarī) [4]) ons mededeelen dat Namira de *berg* is bij Arafat, waarop de grensteekenen van den haram [5]) staan, terwijl zij daarbij voegen, dat aan

wel, dat men er later gewicht aan hechtte, in welke tent en wáár de profeet zich had bevonden, en dat men beide zaken al spoedig met de Homs- en Hillatraditie in verband bracht. Ook blijkt (Chron. Mekk. II: 103 onderaan) dat sommigen aan Mohammeds verblijf te Namira de beteekenis wilden hechten van zijn legeren in den haram, anderen daarentegen Namira als ongewijd gebied beschouwden.

1) Pag. 361; ook kan in de traditie, die Bakrī p. 86 mededeelt, zeer wel van een dal sprake zijn.

2) Cod. lugd. 397 f. 227 v°.

3) Azraqī p. 123—4, 130.

4) Azraqī p. 413—4, Chron. d. Stadt Mekka II: 103; de traditie van Ibn Djoraidj, medegedeeld door Azraqī p. 418 schijnt tusschen beide voorstellingen het midden te houden. Ook bij Jakūt (IV: 813) vindt men beide meeningen.

5) Men verwarre namelijk niet de grensteekenen van Arafat met die van den haram, welke laatste dichter bij Mekka gelegen zijn.

den voet van dien berg eene *grot* is, waarin de profeet zich tot den middag van 9 Dzulhidja ophield. Hier is dus de tent uitgesloten en »Namira" iets van geheel anderen aard geworden dan in de eerstgenoemde traditiën. De autoriteit van Djābirs woorden »*te* Namira" is niet groot genoeg [1]) om eene beslissing ten gunste der eerste voorstelling te rechtvaardigen. Maar wanneer wij eenig gewicht mogen hechten aan hetgeen ons aangaande de Homs wordt medegedeeld, dan is de zaak uitgemaakt; immers zij kunnen zich niet in eene grot van 4 el lengte gelegerd hebben. Wij moeten die traditie dus van naderbij bezien; te meer daar zij handelt over eigenaardige gebruiken bij den vóór-islamischen hadj.

Wij hebben reeds meermalen over de verhalen aangaande de Homs en Hilla gesproken en wat wij daarvan leerden kennen, boezemde ons meer eerbied in voor de vruchtbare verbeelding der verhalers, dan vertrouwen op hunne waarheidsliefde. Geen wonder; zij, die ons dienaangaande willen inlichten, zijn Ibn Abbās en A'ischa, die hoogstwaarschijnlijk, ook al ware het hun wensch geweest de juiste waarheid te verhalen, weinig aangaande de oude toestanden wisten mede te deelen. Maar laat ons henzelven hooren. Volgens Ibn Abbās [2]) behoorde tot de middelen, waarvan de Homs (de Qoraischieten en hunne verwanten of bondgenooten) zich bedienden om hunne meerderheid aan

1) Djābirs lange traditie is, in den vorm waarin wij haar kennen, haren inhoud voor een deel aan de phantasie van Djābir of lateren verschuldigd; zoo geeft hij b. v. reeds het ronde getal 100 voor Mohammeds offerdieren en het symbolische 63tal heeft de profeet volgens hem zelf geslacht.

2) Azraqī pag. 123—24.

de Hilla te doen gevoelen, zekere beperking hunner deelneming aan de hadjplechtigheden. Wij zijn Allahs volk, de lieden van den haram, zeiden zij; wanneer wij met de overige Arabieren buiten het heilige gebied feestvieren, dan is het, alsof wij den haram niet hoogachten en zullen ook zij hunnen eerbied voor dat gebied verliezen. Daarom deden de Homs voortaan den woqūf te Arafat niet mede, maar namen zich standplaatsen aan het uiteinde van den haram, namelijk te Namira. Op den woqūf van Arafat volgt, gelijk wij straks zien zullen, een tocht naar Mozdalifa, die daf' of ifādha heet. Het spreekt van zelf dat de Homs naar Ibn Abbās' meening, deze ifādha van Namira begonnen en hij vermeldt dit bovendien opzettelijk. Dezelfde voorstelling geeft Kalbī [1]) zoowel van den woqūf der Homs als van hunne ifādha en hij voegt erbij, dat Homs en Hilla eerst te Mozdalifa samenkwamen en daar (dus binnen den haram) samen godsdienstoefeningen hielden. De détails van dit verhaal schijnen al dadelijk verdacht; wat wist Ibn Abbās van de wijze, waarop de voorislamische toestanden *ontstaan* waren? Belangrijke veranderingen in den cultus en in de onderlinge verhouding der stammen zijn hier het gevolg eener vrij kluchtige redeneering der harambewoners, die op zekeren tijd, waarschijnlijk kort voordat de hadj aanbrak, op eens inzagen dat hun aanzien nog toenemen zou, wanneer zij zich ook bij dat feest als aristocraten van het »profanum vulgus" afzonderden. Maar de hoofdzaak in zijn verhaal is, dat althans in den tijd van Mohammeds optreden de Homs zich door eene afzonderlijke standplaats, binnen den haram gelegen en Na-

---

1) Azraqī p. 130.

mira genoemd, van de Hilla onderscheidden en dat zij van genoemde plaats hunne ifādha begonnen. Dit wordt nu, wat de plaats aangaat, weersproken door eene traditie van Orwa [1]), die zegt, dat de groote hoop placht de ifādha te doen van Arafat, maar de Homs van Djam' [2]); dit Djam' nu is een andere, zeer vaak voorkomende naam voor Mozdalifa. Hier wordt met andere woorden gezegd dat niet, gelijk Ibn Abbās wil, de Homs en Hilla zich beiden, zij het dan ook van verschillende uitgangspunten, op denzelfden tijd naar Mozdalifa begaven — maar dat de Homs te Mozdalifa de aankomst der Hilla afwachtten, om met hen (hetzij dadelijk of den volgenden dag) naar Minā te gaan. Eene derde overlevering, die wanneer hare echtheid vaststond, voor ons de hoogste waarde hebben zou, is van Djobair b. Mot'im [3]): hij zegt namelijk bij een hadj vóór de vlucht den profeet te Arafat gezien te hebben en voegt er bij dat deze zaak hem verwonderde, omdat Mohammed tot de Homs behoorde. Over de authentie dezer traditie durf ik geen oordeel uitspreken [4]); zooveel is zeker dat zij ons noch over de plaats, waar Djobair den profeet dan wél verwacht had, noch over de beteekenis van »Homs" iets leert. Wellicht wijst ons eene aan A'ischa toegeschre-

---

1) Bochārī 1:420.

2) Deze voorstelling schijnt ook ten grondslag te liggen aan de traditie van Chāridja bij Azraqī p. 415—6. Ook aan A'ischa (naar Tirmidzī bij Qortobī op Kor. II:195) wordt eene traditie van denzelfden inhoud toegeschreven; zij noemt den mauqif *Mozdalifa*; vergelijk ook Djābir bij Moslim I:397.

3) Bij Azraqī p. 419.

4) Het schijnt wel, dat overleveringen als de Azraqī p. 124 meegedeelde, Mohammed juist als *niet-Homsiet* in de traditioneele beteekenis beschouwen.

ven uitspraak, die bij Bochārī op de traditie van Orwa volgt, den weg ter gedeeltelijke oplossing van de vraag — niet wie de Homs eigenlijk waren, maar hoe de bovenvermelde overleveringen ontstaan zijn. Zij zegt namelijk dat Sura II: 195 van den Koran tot de Homs is gericht. Dit vers maakt weer deel uit van de meermalen besprokene verzameling van hadj-voorschriften, die vóór het jaar 6 of na de verovering van Mekka (waarschijnlijk in 10) geopenbaard zijn. Het gedeelte, dat wij hier te bespreken hebben, luidt aldus:[1] »Het is voor u geen kwaad, dat »gij winst zoekt te verkrijgen van uwen Heer (hierin ziet »men de bestendiging van de hadj-jaarmarkten); wanneer »gij den optocht (ifādha) van Arafat hebt volbracht, roept »dan Allah aan bij den heiligen masch'ar (gewoonlijk op»gevat als bidplaats, en wel de heilige bidplaats van Moz»dalifa); roept hem aan, zooals hij u geleerd (geleid) heeft, »al behoordet gij vroeger tot de dwalenden. Vervolgens »begint den optocht (ifādha) van waar de menschen (of, »naar eene andere lezing[2]), de nāsi) dit doen (doet), en »vraagt Allah om vergeving enz." Het eerste gedeelte van dit voorschrift is duidelijk. Stilzwijgend wordt ondersteld dat de aanwezigheid der toegesprokenen te Arafat bij den aanvang van den hadj van zelf spreekt, en zij van hier hunnen tocht naar andere heilige plaatsen beginnen. Tevens blijkt dat de hadjvierders voorschriften behoeven

1) Kor. II: 194—5.

2) Dit is de lezing van Sa'īd b. Djobair; zie Qortobī ter plaatse. Hoeveel de exegeten van den oorspronkelijken zin der afwijkende lezing begrepen, blijkt uit hunne verklaring: النّاس = Adam, immers van hem heet het (Kor. XX: 114): فنسىَ!

aangaande hetgeen hun verder te doen staat m. a. w. dat de houding van den Islām tegenover de verschillende heilige plaatsen nog onbeslist was. Wij hebben de openbaring dus te beschouwen als een antwoord op de vraag, die de feestvierenden na afloop der markt van Arafat en der daarbij behoorende ceremoniën, zeker tot God en zijnen gezant gericht zouden hebben: Waar nu heen? »Naar den heiligen masch'ar" is Allahs antwoord en klaarblijkelijk sanctioneert hij hier een allen bekend heiligdom, dat echter voortaan eenvoudig zal dienen als plaats, waar men Allah's naam aanroept. Wanneer Allah nu hierop laat volgen: »Vervolgens doet de ifādha van waar enz." dan laat het verschil van lezing hier twee verklaringen toe; ofschoon niet noodzakelijk, is het toch in beide gevallen hoogstwaarschijnlijk, dat de openbaring gegeven is toen de moslims het nog als een geluk beschouwden, den hadj met de ongeloovigen te mogen doen.

Met de ifādha is hier de tocht van Mozdalifa naar Minā bedoeld; althans in de overlevering is geen spoor van tochten naar eene andere heilige plaats. »Begint dien tocht van waar *de menschen* dien beginnen," zal dus beteekenen: volgt daarin het oude gebruik en gaat met de Mekkanen op dien weg mede. Moet men »de nāsi" lezen, dan zal hiermede de bekleeder van zeker ambt uit de dagen der onwetendheid bedoeld zijn, wiens taak het was hetzij eenige of alle hadj-vierders bij die tochten vóór te gaan. Dit laatste is zelfs niet onwaarschijnlijk want 1°. is de naam ons uit de traditie bekend, waarin daarmede ook een persoon wordt aangeduid, die heilige zaken regelt [1]; 2°. is het zeer ver-

1) Azraqī p. 125 vv. vergelijk Dozy, »Israelieten te Mekka" p. 178 v.

klaarbaar dat men aan hadjvoorschriften, die den hadj der ongeloovigen als rechtmatig bestaande onderstelden, later een anderen zin gaf. En welk een zin! Deze openbaring, die lieden toespreekt, welke zich als het ware reeds te Arafat bevinden, is volgens de interpretatio recepta gericht tot de Homs, tot wier eigenaardigheden het behoorde, dat zij *niet* te Arafat kwamen. In het tweede lid van het voorschrift, dat klaarblijkelijk over de *tweede* ifādha (die naar Minā) handelt, ziet men een bevel tot de Homs gericht om voortaan hunnen tocht te beginnen, waar de »menschen" d. w. z. de niet-Homs dit doen, dus van Arafat. En vraagt nu het gewone menschenverstand wat dan het woord »vervolgens" waardoor de twee ifādha's gescheiden zijn, beteekenen moet, dan antwoordt de moslimsche exegese: Dit woord beduidt hier iets anders dan gewoonlijk en leidt eene explicatie in van een zin, die niet eens onmiddellijk aan dit woord voorafgaat. Dat de profeet èn in het jaar 6 èn in het jaar 10 zoowel lieden van de Homs als van de Hilla (altijd volgens de traditioneele opvatting) onder zijne volgers telde; dat dus in beide tijdperken eene opzettelijk tot de Homs gerichte openbaring wel als zoodanig zich had mogen aankondigen; dat het verstaan van Hilla onder den algemeenen naam »de menschen" veel van het verstand der hoorders eischt — deze en dergelijke bezwaren komen bij de vrome moslims niet eens op.

Het zij verre van mij, a priori de mogelijkheid te willen ontkennen, dat er twee klassen of stamgroepen bestaan hebben, Homs en Hilla geheeten, zelfs dat deze zich bij den hadj door zekere observantiën van elkaar onderscheiden hebben — maar tot mijn spijt moet ik er bijvoegen, dat mijne kennis van de bijzonderheden dienaangaande is af-

genomen, naarmate ik de verhalen van naderbij beschouwde. Hier hebben wij nu weder overleveringen over een kenmerkend gebruik der Homs leeren kennen, die weinig uitwendig gezag bezittende (Ibn Abbās, Orwa, A'ischa), elkaar onderling tegenspreken (Namira, Mozdalifa) en ten slotte blijken (zij het ook met een zijden draadje) te hangen aan de verkeerde exegese eener Koranplaats. Tot deze voor ons in allerlei opzicht belangrijke uitkomst geraakten wij, zoekende naar nauwkeuriger gegevens omtrent Namira. Men ziet, ook hier zoeken wij die vergeefs, en ik geloof dat onze pogingen om vast te stellen wat in Mohammeds dagen met dien naam werd aangeduid, vruchteloos zullen blijven. De eigenaardigheid van het Arabisch gebied brengt van zelf eene snelle en dikwijls herhaalde wisseling der namen mede, waardoor een gehucht, eene legerplaats, een berg worden aangeduid. Dezelfde namen vindt men op verschillende plaatsen weder, terwijl een terrein, dat om welke reden ook, ontvolkt wordt, al spoedig zijnen naam verliest om daarvoor wellicht later een anderen in ruil te ontvangen. Wanneer alles zijn natuurlijken loop had gehad, dan ware thans misschien van de namen, die de bergen en dalen in den omtrek van Mekka tijdens Mohammed droegen, slechts een enkele ons bekend. Maar hier kwam een andere invloed tusschenbeiden: de heiligheid van sommige dier plaatsen, door den Islam niet slechts bestendigd, maar verhoogd, gaf hunnen namen de noodige stabiliteit. Voor Arafat, Mozdalifa, Minā spreekt dit van zelf; deze namen zouden wellicht ook zonder den Islām langer gebleven zijn dan die van gewone marktvlekken. Maar in de oogen van een later geslacht deelden alle plaatsen, waar Mohammed zich eenigen tijd had opgehouden, min of meer in de heilig-

heid van zijn persoon — natuurlijk in dubbele mate waar dit oponthoud gedurende zijnen eenigen hadj had plaats gehad. Ook hier nam de belangstelling in bijzonderheden met de jaren toe en was zij het grootst toen de bronnen, waaruit men hare kennis putte, aan het verdrogen waren. Hoe licht kon het nu gebeuren dat iemand détails vernam op eene plaats, waar hij niet in staat was deze door topographisch onderzoek zich duidelijk en aanschouwelijk te maken. Om bij Namira te blijven: wanneer de oude, blinde Djābir te Medina aan een zijner jongeren vertelde, dat de profeet den geheelen voormiddag van den Arafatdag op die plaats had doorgebracht, dan stond dit voor den hoorder gelijk met het voorschrift, dit bij zijnen hadj ook te doen. Nu kon het in dit of een dergelijk geval gebeuren, dat hieraan tot nu toe geen gewicht was gehecht b.v. men wist niet algemeen, waar de profeet destijds gekampeerd had of beschouwde de verblijfplaats van genoemden voormiddag als eene onverschillige zaak. Dit zou dan zoolang duren totdat iemand, die Djabirs overlevering kende en navolging van Mohammed in alle dingen plicht achtte, eenmaal invloed kreeg bij de leiding van eenen hadj. Maar allicht kon in dien tusschentijd de juiste beteekenis van de benaming verloren geraken en zoo verkreeg men bij navraag van verschillende lieden, die ongaarne hunne onkunde beleden, verschillende inlichtingen. Aldus, of ongeveer aldus is het werkelijk dikwijls gegaan. Elke naam eener localiteit, die toevallig of opzettelijk in eene traditie betreffende den hadj genoemd wordt, moet naar de begrippen der latere juristen, nauwkeurig gedefinieerd worden. Daar de hun ten dienste staande inlichtingen vaak gebrekkig en uiteenloopend waren en hunne methode vrij wil-

lekeurig was, richtte hun streven naar juistheid de grootste verwarring aan in de topographie van het hadj-terrein. Wanneer Burckhardt en Burton deze bezwaren beter gevoeld hadden, zouden zij zeker onze kennis van dat terrein nog meer verrijkt hebben dan thans het geval is, nu zij zonder kritischen maatstaf vaak halve of verkeerde mededeelingen ontvingen en overbrachten [1]) Een en ander zal mij verontschuldigen wanneer ik niet in topographische bijzonderheden kan treden en wanneer ik mij ten opzichte van Namira tot enkele algemeene opmerkingen bepaal.

De latere moslims verstaan dan gewoonlijk onder dien naam een deel van het dal Orana, ten zuiden van Arafat en door den weg naar Tā'if daarvan gescheiden. Hier heeft, volgens de aangenomen voorstelling, de profeet, toen hij na zonsopgang zich van Minā herwaarts begeven had, zijne tent opgeslagen en gewacht totdat de zon hare middaghoogte had bereikt. De pelgrimshandboeken meenen dan ook, dat een goed pelgrim evenzoo moet doen; intusschen is dit gebruik steeds meer in het vergeetboek

1) Zoo speelt in de overleveringen, die de grens van Arafat bepalen, het dal Orana eene groote rol (Istachri p. 17, Chron. d. St. Mekka II: 85 v.); nu schijnt het vrij algemeen aangenomen, dat Orana, hetzij Namira in zich bevattend of dicht daarbij gelegen, ten Z. der vlakte van Arafat ligt (Chron. d. St. Mekka II: 103, cod. lugd. 397 f. 227 vo), terwijl Burckhardt (p. 400, vergelijk het plan) dit dal, zonder daarbij iets aan te teekenen, naar het N. verplaatst en Burton (II: 209) hem hierin schijnt te volgen. Volgens Burton (II: 205) is Burckhardt geheel in de war, waar hij (pag. 402) de »bidplaats van Namira" voor dezelfde verklaart als de «bidplaats van Ibrahīm"; terwijl men toch uit Azraqī p. 36, vergeleken met Chron. d. St. Mekka III: 224 slechts kan opmaken, dat de Moslims onder beide benamingen hetzelfde verstaan.

geraakt, sedert de geloovigen niet meer te Minā overnachten, maar zich dadelijk eene legerplaats kiezen op de vlakte van Arafat. Vandaar dat Burckhardt en Burton van deze gewoonte zelfs geene melding maken.

Maar nog in een ander opzicht zijn hunne beschrijvingen, waaraan de meeste latere ontleend zijn, onjuist, en hiermede komen wij tot de hoofdceremonie van den Arafatdag en van den geheelen hadj. Wie de Europeesche Mekkagangers van Ali Bey af raadpleegt, krijgt de voorstelling alsof de hoofdzaak te Arafat is het aanhooren eener preek of toespraak (chotba). Hiertegen zij voorloopig opgemerkt dat in een vrij volledig pelgrimshandboek [1]) van zulk eene chotba met geen woord gesproken wordt en dat, waar zij elders wordt vermeld, zij eene geheel andere plaats inneemt dan haar door onze Europeanen wordt toegewezen. Om de zaak duidelijk te maken, willen wij Mohammeds handelingen van den middag van 9 Dzulhidja af volgen, want daarnaar richt de geloovige zich tot den huidigen dag.

Hij begaf zich dan, volgens de overlevering, naar het dieper gedeelte van het dal Orana, en, daar de tijd voor het middaggebed was aangebroken en men straks door de te verrichten ceremoniën het namiddaggebed ('açr) niet tijdig zou kunnen verrichten, vereenigde hij beide op het middaguur en voegde bij de gebeden eene chotba. Nu zijn echter de oudste zegslieden het oneens over de volgorde dezer beide zaken. Djābir [2]) laat de chotba aan de gebe-

---

1) Cod. lugd. 458; ook Ibn Djobair p. 175—6 vermeldt wel takbīr's, luid uitgesproken gebeden en hartvermurwend geween, maar geene chotba.

2) Bij Moslim I: 397.

den voorafgaan, terwijl Ibn Omar [1]) deze orde omkeert. Hieruit ontstond volgens de regelen van den djam' (harmonistiek) eene derde meening, dat de profeet zoowel vóór als na het dubbele gebed eene chotba heeft gehouden. En naar mate men eene dezer meeningen is toegedaan, acht men dan ook het houden van eene of twee chotba's de taak van den imām. Intusschen bedoelen velen, die Mohammed twee toespraken toeschrijven, met die tweede eenige nu en dan te Arafat gegevene antwoorden op vragen betreffende de hadj-ceremoniën. De eigenlijke chotba echter werd door hem uitgesproken op een terrein, dat volgens sommigen wèl, volgens anderen niet tot Arafat behoort, maar dat, omnium consensu, ligt *buiten de Arafatvlakte*, waar de groote samenkomst plaats heeft. De vroeger besprokene bidplaats van Namira, ook bidplaats van Ibrahīm of van Arafat [2]) genoemd, is volgens de meeste faqīhs de plaats, waar de gebedenvereeniging en het uitspreken van de chotba moet plaats hebben: hieraan ligt natuurlijk de meening ten grondslag, dat op de plaats waar thans die masdjid is, Mohammed eenmaal genoemde plichten vervulde. Van de oudste tijden af gold het zooveel mogelijk bekorten dezer chotba voor verdienstelijk om spoedig tot de eigenlijke godsdienstoefening van den hadj te kunnen overgaan [3]). Thans bestaat de inhoud dier toe-

---

1) Bij Abu Dā'ud, geciteerd cod. lugd. 397 f. 231 vo.

2) Zie behalve de pag. 140 geciteerde plaatsen nog Ibn Djobair p. 175.

3) Ibn Omar bij Bochārī I: 419. Zoo zegt ook Nawawī in zijn commentaar op Moslim I: 396: فالسنّة ان ينزلوا بنمرة فمن كان له قبّة ضربها ويغتسلون للوقوف قبل الزوال فاذا زالت الشمس

spraak (wanneer zij nog gehouden wordt[1]) uit de korte mededeeling van hetgeen den pelgrims straks en den volgenden dag te doen zal staan en is zij dus eene herhaling van de preek, die 7 Dzulhidja te Mekka werd gehouden. De profeet sprak echter over andere zaken en de traditionarii verklaren dit door op te merken dat hij, die als het ware het wandelende pelgrimshandboek was voor al zijne hadjgenooten, hun dit alles niet behoefde te vertellen.

Wanneer wij nog niet geleerd hadden zeer voorzichtig en bijna wantrouwend gebruik te maken van de traditie, dan kon de wijze waarop deze chotba van Mohammed is overgeleverd, ons dit leeren. Zoo iets ons uit de verschillende berichten dienaangaande recht duidelijk wordt, dan is het wel het groote aandeel dat de vrome fictie heeft in de vorming van Mohammeds biographie. Aan veel van wat den profeet bij deze gelegenheid in den mond gelegd wordt, ligt de onderstelling ten grondslag, dat hij zich ten volle bewust was thans voor het laatst een groot aantal geloovigen tezamen toe te spreken en aan de »afscheidsredenen", die hij gedurende dezen hadj gehouden zou hebben, ontleent deze den naam *afscheidshadj* (hadjat alwadā'). Reeds vroeg begon men vermaningen van algemeenen aard, die men terecht of ten onrechte aan Mohammed toeschreef, tot een geheel te vereenigen en legde

---

سار بهم الامام الى مسجد ابراهيم وخطب بهم خطبتين خفيفتين وخفف الثانية جدّا فاذا فرغ منهما صلّى بهم الظهر والعصر جامعا بينهما فاذا فرغ من الصلاة سار الى الموقف.

1) Men mag namelijk desnoods deze chotba, over welker eigenlijke beteekenis verschil heerscht (Malik II: 250 commentaar) nalaten (o. a. Hidāja p. 322).

hem die bij eene bijzonder plechtige gelegenheid in den mond. Maar men deed dit onhandig; niet allen kozen voor die laatste toespraak dezelfde gelegenheid en zoo noodzaakte men latere biographen, die aan alle mededeelingen eene gelijke mate van geloof schonken, den profeet over sommige zaken driemaal woordelijk hetzelfde te laten zeggen: na de verovering van Mekka, op den dag van Arafat en nog eenmaal voor hetzelfde publiek den volgenden dag te Minā [1]). De soberste en waarschijnlijk de oudste dier gefingeerde redenen is wel die, waarvan de overlevering aan Djābir wordt toegeschreven. De heiligheid van leven en eigendom wordt met die van het heilige gebied gelijk gesteld [2]), woeker verboden, bloedschuld en andere uit den tijd der onwetendheid dagteekenende zaken teniet gedaan en afgeschaft. De verhouding der echtgenooten onderling wordt op billijke wijze geregeld en eindelijk God tot getuige geroepen, dat de profeet Zijnen wensch aan Zijne schepselen heeft bekend gemaakt [3]). Veel uitvoeriger is de redactie van Ibn Ishāq [4]), waar de profeet het reeds uitspreekt, dat hij waarschijnlijk na dit jaar geen hadj zal kunnen bijwonen. Hier wordt ook de afschaffing der oude tijdrekening (intercalatie) in deze chotba gevoegd, alles met meer omhaal van woorden dan bij Djābir uiteengezet, en is aan den vorm

1) Vergelijk Djābir bij Moslim I: 397 met Ibn Hischām p. 820 vv. en Bochārī I: 436 (Dārimī fol. 160).

2) Opmerkelijk is het dat reeds Djābir hier tegen de inkleeding zondigt door den profeet te Arafat te laten spreken van de heiligheid (حُرمة) van *dit* gebied.

3) بلّغ; vandaar wordt deze hadj ook حجة البلاغ genoemd.

4) Bij Ibn Hischām p. 968 v.

meer moeite besteed. Wij mogen bij dit alles niet te lang stilstaan daar het eigenlijk behoort tot de geschiedenis der biographie en onze kennis van den hadj niet verrijkt. Maar één voorbeeld wil ik nog meedeelen van den invloed, dien de tijd en de persoonlijkheid des redactors oefenden op den vorm, dien Mohammeds chotba allengs aannam.

Reeds in de redactie van Djābir hoort men als het ware de laatste vermaningen van den profeet die zijnen dood voelt naderen en zich bezorgd maakt over de scheuring, die zijn verscheiden teweeg kan brengen: »Ik laat in uw midden", zoo spreekt hij, »datgene, wat u, wanneer gij eraan vasthoudt, voor dwaling zal behoeden, namelijk het Boek van Allah". In lateren tijd bleek het boek niet geheel voldoende om het leven der geloovigen te regelen en al spoedig nam men, waar de Koran zweeg, de handelwijze (sonna) van den profeet tot voorbeeld. Natuurlijk moest Mohammed dit voorzien hebben en bij Ibn Isḥāq heet het dan ook, dat hij den geloovigen nalaat »het Boek van Allah *en de sonna* van zijnen gezant" tot richtsnoer. Het is bekend, hoe groot gezag de Schī'ieten toekennen aan de afstammelingen van den profeet (de Aliden); voor hen zijn dezen wel het kostbaarste, wat de profeet nevens Gods woord hun naliet. Geheel in overeenstemming hiermêe is de redactie der bedoelde woorden bij den Schī'itisch gezinden geschiedschrijver Ja'qūbī: »Ik laat u na hetgeen u voor dwaling zal behoeden, wanneer gij er aan vasthoudt: het Boek van Allah en *mijn nakroost*, *mijne familie*" [1]). Dergelijke, duidelijk sprekende voorbeelden zijn

1) انى قد خلّفتُ فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب

er meer. En wanneer men mij nu vraagt of dan toch niet eene kern uit al deze redactiën valt af te zonderen, die aan den profeet mag worden toegekend, of het althans uit onze berichten niet zeker blijkt dat Mohammed bij eene dezer gelegenheden eene chotba heeft gehouden, dan ben ik zoo vrij met eene wedervraag te antwoorden. Wanneer nauwgezet historisch onderzoek leidt tot de uitkomst dat de rede, aan Jezus toegeschreven (Matth. V vv. Lukas VI) in geene der beide overgeleverde redactiën door hem gehouden is, blijkt dan toch uit het bestaan dier redactiën, dat Jezus, hetzij op een berg of in de vlakte, eene redevoering heeft uitgesproken? Men ziet, ook ten opzichte van Mohammeds biographie komt men meermalen nauwelijks of niet boven de overlevering uit. Het »volle daglicht, waarbij de Islām ontstaan is" [1]), heeft in de 12 eeuwen, die ons van dat ontstaan scheiden, meer van zijne kracht verloren dan de tallooze tot ons gekomene traditiën zouden doen vermoeden.

Waarin bestaan nu echter de godsdienstige verrichtingen te Arafat? De beschrijving is spoedig gegeven: men begeeft zich na de zooeven besproken gebeden en chotba of chotba's, dus ongeveer te 1 ure 's namiddags naar de groote vlakte Arafat. Daar neemt men eene bepaalde plaats in voor den geheelen dag tot zonsondergang toe en brengt zijnen tijd door met »labbaika" roepen, Koranstukken reciteeren en allerlei gebeden uitspreken; daarmede loopt alles af. Deze plechtigheid heet evenals het vroeger

---

الله وعترتى اهل بيتى. De mededeeling dezer plaats dank ik mijnen vriend Dr. Houtsma, die, zooals bekend is, van Ja'qūbī's Abbasidengeschiedenis eene uitgave voorbereidt.

1) Sprenger III, Vorrede p. ıı.

beschreven oponthoud op Marwa en Çafā en de straks te vermelden godsdienstoefening te Mozdalifa: *woqūf* of *waqfa* [1]) — wie haar heeft bijgewoond kan verdere verzuimen in den hadj goedmaken door offers, wie te laat of niet te Arafat komt, hem »ontgaat" [2]) de hadj. »De hadj is Arafat" zal reeds Mohammed gezegd hebben [3]) en deze woorden gelden als commentaar op Kor. III: 91. Nu en dan zijn er gemakzuchtigen geweest, die hunnen hadj na dezen woqūf als afgeloopen beschouwden en naar huis terug keerden [4]), zoodat de faqīh's zich alle moeite geven om aan te toonen, dat de overige plechtigheden ook van zeer groot belang zijn; zelfs gaan zij zoover, deze met den woqūf op ééne lijn te stellen en nemen daartoe aan, dat de profeet zijne voorschriften gaandeweg, gedurende het feest, uitbreidde [5]).

Ook bij deze groote godsdienstoefening volgt men het voorbeeld van Mohammed en de handboeken geven gebeden, die door hem en de oudere profeten bij deze gelegenheid werden uitgesproken. Ook deelt men eenige korte gezegden en practische voorschriften van den godsgezant mede, die hij op de vlakte zou hebben voorgedragen [6]) en sommige moslimsche schrijvers vinden hierin den oorsprong

1) Zoo o. a. Ibn Djobair p. 128, 172, Ibn Batuta I: 395.

2) De technische term voor dit ontgaan is فوات (Cod. lugd. 397 f. 322 ro sqq., Malik II: 230, Baghawī op Kor. II: 192). Men doet in zulk een geval de aan geen tijd gebonden verrichtingen van de omra en legt den ihrām af, om dien het volgende jaar weer voor een hadj aan te nemen.

3) Dārimī f. 157 ro e. a. p.

4) Cod. lugd. 397 f. 305. vo.

5) Zoo Ibn Hazm in cod. lugd. 397 f. 239.

6) Traditiën van Amr b. Chāridja bij Ibn Hischām p. 969, van Ibn Omar in Cod. 397 f. 318 ro.

van de berichten aangaande eene tweede chotba. Zou dan misschien deze meening, dat Mohammed eene tweede chotba op de vlakte zelve heeft uitgesproken, algemeen ingang gevonden hebben en is het de navolging dezer preek, waarvan Ali Bey, Burckhardt en Burton melding maken? Wanneer het zoo ware, dan maken zij er toch ten onrechte de hoofdzaak van, want, wij zagen het, de toespraak moet kort zijn en is niet essentieel. Maar ik geloof het niet en ik meen, dat Burckhardt ons zelf de middelen aan de hand doet om de zaak op te helderen, waar hij zegt [1], dat bij de eerste morgenschemering van 10 Dzulhidja te Mozdalifa bij den heiligen masch'ar door den imām »eine der am vorigen Tage (den dag van Arafat) gehaltenen ähnliche Predigt" wordt uitgesproken. Nu beweert geen enkel moslim dat te Mozdalifa ooit eene chotba gehouden is of moest worden; maar wel heeft daar, gelijk te Arafat, de zoogenaamde woqūf plaats. Wanneer dus onze reizigers den voorganger uit de verte allerlei gemeenplaatsen hoorden opdreunen of ook wel voorlezen, dan waren dit eenvoudig gebedsformulen, met talbija's, takbīrs enz. afgebroken. De imām geeft het voorbeeld, dat allen moeten volgen, maar houdt geene preek, die allen moeten aanhooren. Zondenvergeving is het deel van hem, die in de ware stemming dezen dag te Arafat doorbrengt, en zooals gewoonlijk liet de moslimsche gemeente, toen zij voor deze gedachten den juisten vorm gevonden had, haar door Mohammed reeds uitgesproken zijn. Wie op de ware manier den hadj gedaan heeft, wordt »van zonden even rein als hij was toen zijne moeder hem baarde" [2]; deze en der-

1) Pag. 413.

2) Cod. lugd. 760 fol. 2 vo cf. Dārimī f. 147 ro: »voor een hadj,

gelijke woorden werden den profeet in den mond gelegd. De als voorbeeld gegevene gebeden behelzen dan ook hoofdzakelijk schuldbelijdenis en uitingen van vertrouwen op de goddelijke genade.

Zulk eene eenvoudige godsdienstoefening is voorzeker geen gebruik, overgenomen uit de »dagen der onwetendheid" en er zijn nog, hoewel weinige, aanwijzingen die ons den aard van het verschil tusschen den ouden en nieuwen toestand kunnen doen gissen. Iets ten Zuiden van de bergen, die de Arafatvlakte ten N. begrenzen, en van deze door een dal gescheiden, bevindt zich een op zichzelf staande 150 à 200 voet hooge berg, thans »berg der Genade" geheeten, maar oudtijds onder andere namen bekend [1]). Op den top bevond zich vroeger een koepelvormig gebouwtje (qobba) [2]), dat wel met Omm Salima in verband gebracht, maar toch ook door de moslims voor onzeker van oorsprong gehouden werd [3]). In het begin dezer eeuw is die qobba door de Wahhabieten, die den Islām van alle afgoderij wilden zuiveren, vernield. De pelgrimshandboeken maken van den berg en het gebouwtje melding, niet slechts zonder daaraan eenige heiligheid toe

---

die aan alle vereischten beantwoordt (حجّة مبرورة), is geene andere belooning dan het paradijs".

1) Het staat niet vast of إِلَالُ de naam van dezen berg of van een naburigen was (zie Bakrī en Jaqūt s. v.) ofschoon cod. lugd. 397 f. 241 ro eenvoudig zegt dat de Djabal arrahma bij de Bedowienen onder dien naam bekend is; dat ook de Ilāl als heilige plaats bezocht werd, blijkt uit het bij Bakrī geciteerde vers. Ook de naam كَبْكَب komt van een der bergen te Arafat voor (t. a. p. f. 241 vo).

2) In den tijd der bedevaarten van Ali Bey, Burckhardt, Burton werd deze qobba of de plaats, waar zij gestaan had, beschouwd als »bidplaats van Adam."

3) Ibn Djobair p. 147—5, Ibn Batuta I: 398 vv.

te schrijven, maar met telkens herhaalde vermaningen [1]) aan den pelgrim, om toch niet zooals het domme vulgus (جهلة العوام) zich in te spannen om op of in de nabijheid van dien berg te komen of zelfs, zooals velen gewoon zijn, *omgangen* (tawāfs) om de genoemde qobba te verrichten. Niets is er, zoo zeggen zij, in de overlevering van den profeet of zijne tijdgenooten, dat zulke gebruiken aanbeveelt of ook zelfs maar veroorlooft. Wanneer men bijzondere voorkeur wenscht te geven aan een bepaald deel der vlakte, dan trachte men op of nabij de plaats te komen, waar eenmaal de profeet zijnen woqūf verrichtte. Waar men dezen mauqif van Mohammed juist te zoeken heeft, daarover zijn de geleerden het oneens, maar zeker niet op den berg der Genade [2]). Eene bidplaats, die der steenen of rotsblokken [3]) genoemd, is opgericht op de plaats, waar volgens velen de profeet zijn woqūf verrichtte. Maar het is natuurlijk onmogelijk, dat allen deze standplaats zouden kunnen innemen en de profeet heeft dan ook volgens de overlevering gezegd: »Geheel Arafat is mauqif (plaats voor den woqūf) behalve den wādī Orana". [4]) Men kan het betwijfelen, of de godsgezant reeds zoo nauwkeurige bepalingen heeft gegeven, maar het is op zich zelf zeer waarschijnlijk, dat hij aan den berg, wiens heiligheid ongetwijfeld uit den ouden tijd dagteekent, zijne beteekenis trachtte te ontnemen door de geheele vlakte tot plaats van

1) Zie o. a. cod. lugd. 397 f. 241 vo sqq.

2) Zie Istachri p. 17, Chron. Mekk. II: 87, cod. lugd. 397 f. 239 vo sqq.

3) Aldus Burckhardt p. 401, Burton II: 214; naar Ali Bey heet zij »bidplaats der genade".

4) Zie o. a. Ibn Hischām p. 970.

godsdienstoefening te wijden. Beter dan de overleveringen van Ibn Abbās c. s. over de oudheid dit zouden kunnen doen [1]), lichten ons de klachten der godgeleerden over afkeurenswaardige zaken in, aangaande het karakter der voorislāmische plechtigheden te Arafat. Optochten met fakkellicht [2]), omgangen bovenop den berg worden in den lateren tijd volbracht, zonder dat men daarbij meent oude heidensche gebruiken te volgen. Dit laatste is trouwens bij de als moslimsch erkende gebruiken te Mekka evenzeer het geval; het verschil is maar dat Mohammed deze wijdde, gene afschafte. Dit weten de godgeleerden niet en zij beschouwen meestal hetgeen zij afkeuren als later ingeslopene misbruiken; wij behoeven hen evenwel in die omkeering der historische orde niet te volgen. Een aantal voor de hand liggende vragen moeten wij hier onbeantwoord laten. Was in den ouden tijd de thans genaamde »berg der Genade" de eenige heilige of heiligste berg te Arafat? [3]) Waren de omgangen om heilige plaatsen, (thans als misbruik nauwelijks geduld) destijds talrijker? enz. Wij weten het niet. Maar wij mogen dit wel als resultaat van ons onderzoek vaststellen dat de groote, algemeene godsdienstoefening *Mohammedaansch* is, terwijl de thans veroordeelde zoogenaamde nieuwigheden (بِدَع) overblijfselen zijn van het *oud-arabische*, die in aard geheel overeenstemmen met hetgeen de overlevering aangaande het karakter van den ouden godsdienst mededeelt. Toen na Mohammed sommige der door hem afgeschafte

1) Zij bewaren bovendien over de oude gebruiken te Arafat het stilzwijgen.

2) Ibn Djobair p. 179 e. a. p

3) Zie p. 149, noot.

gebruiken bleken dieper wortel geschoten te hebben dan hetgeen hij als »het oudste" daarvoor in de plaats gaf, sloegen de leiders der openbare meening twee wegen in om den Islām zuiver te houden van afgoderij. De eene lag voor de hand en wordt gevolgd in de meeste pelgrimshandboeken en door de juristen: zij keuren die gebruiken ten strengste af en brandmerken ze met den in de oogen der conservatieve moslims afschuwelijken naam: nieuwigheden. De andere weg werd bewandeld door lieden, die zeker meer practisch van aard waren en wier religieuze voorstellingen zich niet ver boven die des volks verhieven: aan hen zullen wij wel de namen »Berg der Genade" en »koepel van Omm Salima" of »van Adam" te danken hebben, pogingen om van hetgeen aan den Islām vreemd is nog meer bij dien godsdienst te annexeeren dan Mohammed reeds had gedaan.

Thans verklaart zich misschien ook het volgens de traditie door Mohammed ingevoerde (hoewel meestal niet opgevolgde) gebruik, den nacht vóór 9 Dzulhidja te Minā door te brengen. De oude Arabieren waren gewoon zich 8 Dzulhidja naar Arafat te begeven en kwamen daar waarschijnlijk tegen den nacht aan. Ook thans nog mag men zijnen hadj aldus beginnen, zonder eerst te Mekka te zijn geweest. Dit laatste is echter verdienstelijker en zóó wenschte ook Mohammed wel, dat het geschieden zou. Hij wil verder dat men zich (naar het oude gebruik) reeds den 8sten op weg begeve, maar het doel der reis nog niet bereike; men moet bijna een etmaal te Minā blijven om .... te bidden, hetwelk men even goed te Arafat doen kon. Ligt niet de gissing voor de hand, dat de profeet zijne geloovigen van gisteren verwijderd wenschte te houden van het

tooneel der zoo geliefkoosde nachtelijke optochten en omgangen?

Wanneer de zon te Arafat is ondergegaan, begint de eerste der drie gedurende den hadj te houden gemeenschappelijke »tochten", het meest bekend onder den naam *ifādha*, maar alle evenzeer *daf'* of *nafr* genoemd [1]). Ofschoon dit niet altijd geschiedt, behoort men naar Mohammeds bevel te wachten totdat de zon geheel is ondergegaan, *omdat* de Heidenen het even vóór dien tijd plachten te doen, terwijl de tweede ifādha, die den volgenden morgen van Mozdalifa begint, in den ouden tijd na zonsopgang gehouden, door den profeet werd vervroegd [2]). Vroeger, zoo zeggen onze berichtgevers, begon men beide ifādha's, die van den avond en van den volgenden morgen, als de zon op de toppen der bergen rustte gelijk de tulband op het hoofd van een man m. a. w. wanneer de zon in het éene geval nog niet geheel onder, in het andere niet geheel opgegaan was. Mogen wij hieraan geloof slaan, dan zullen wij in de oude gebruiken (althans oorspronkelijk) wel een afscheids- en een welkomstgroet aan de zon te zien hebben; beslissen kunnen wij ook hier niets.

Zeker is het dat na Mohammed dit hemellichaam van

---

1) Beide laatstgenoemde namen o. a. Ibn Djobair p. 176, cod. lugd. 760 fol. 98 vo.

2) Het voorschrift van Mohammed met het daarmeê beoogde doel (لمخالفة المشركين) vindt men o. a. in de traditie van Mohammed b. Qais in cod. lugd. 397 f. 251 vo. cf. Azraqī p. 130, waar ook het bekende rijmpje: أَشْرِقْ ثَبِير كَيْما نُغير wordt meegedeeld, dat de Heidenen gezongen zouden hebben wanneer de ifādha van Mozdalifa begon. Over de eigenlijke beteekenis van dit rijmpje kan ik tot mijn spijt geene opheldering geven.

het bijwonen der ifādha's is verstoken; het moet reeds verdwenen of nog niet te zien zijn, wanneer de optochten plaats hebben.

Nog in onze dagen worden die tochten zonder de minste orde of kalmte gehouden; het is alsof ieder den grootsten haast heeft zich naar Mozdalifa te begeven; in den tijd van Ibn Djobair (1184 n. C.) beefde de aarde en schudden de bergen [1]) van het gestamp der gejaagde rij- en lastdieren en den haastigen gang der menigte, en in Burckhardts [2]) dagen was dit woelige karakter nog zoozeer aan de ifādha eigen, dat deze reiziger meenen kon, dat in deze niets ontziende snelheid verdienste gelegen was. Toch is niets minder waar dan dit. Mohammed beval herhaaldelijk en met nadruk bij deze en andere gelegenheden waardigheid, kalmte en orde [3]) en gaf zelf het voorbeeld, door zijn kameel zoo sterk mogelijk in toom te houden, om de hierbij verre van zeldzame ongelukken te voorkomen. Zoowel dit voorschrift van Mohammed als het taaie voortleven van dit woeste gebruik bewijzen, dat wij in die dolle wedloopen eene erfenis te zien hebben uit den tijd der onwetendheid.

Wanneer men te Mozdalifa (ook Djam', en, naar de heilige plaats aldaar, de heilige masch'ar genoemd) is aangekomen, dan is reeds de tijd voor het laatste avondgebed ('ischā) aangebroken en men heeft intusschen het voorlaatste, maghrib-gebed (zonsondergang), door de onmiddellijk na zonsondergang gehouden ifādha verzuimd. Het gebruik is nu (en ook Mohammed heet dit alzoo gedaan te hebben) dat men evenals 's middags twee gebeden tegelijk verricht. Intusschen schijnt men het niet altijd eens geweest te zijn

1) Pag. 176. 2) Pag. 411.
3) O. a. Bochārī I: 420—21, ook in de »lange traditie" van Djābir.

over de vraag of het maghrib-gebed zoo lang mocht worden uitgesteld en in hetgeen de traditie ons nog bewaard heeft van de discussie over dit onderwerp, blijkt weer, over welke nietigheden de oudste moslimsche gezaghebbers elkander in het haar zaten en met welke wapenen door hen gestreden werd. Er is een tijd geweest, onder de regeering der Omajjaden, waarin zij, wien door deze chaliefen de leiding van den hadj was opgedragen, gewoon waren het maghrib-gebed niet tot Mozdalifa uit te stellen, maar zich in een hollen weg eenigen tijd op te houden om het te verrichten. Hetzij nu om dat dit eene nieuwigheid was, hetzij omdat men zich per se ergerde aan hetgeen de Omajjaden en hunne dienaren deden — de vromen namen hieraan aanstoot en gaven als grond van hunne ergernis op, dat de profeet beide gebeden had vereenigd [1]). Nu scheen het evenwel vast te staan, dat ook Mohammed zich in den bedoelden hollen weg eenigen tijd had opgehouden, en dit feit was natuurlijk een wapen in de handen der godgeleerden, die de zijde der Omajjaden kozen. De eenige wijze om hen te weerleggen was nu wel dat men eene overlevering schiep, die aantoonde dat de profeet daar niet gebeden had. Deze traditie ontstond werkelijk; haar zegsman is Osāma b. Zaid, die gedurende de ifādha van Arafat Mohammeds radīf was d. i. achter op zijn kameel zat. Wij kunnen niet uitmaken, of men op zijnen naam de overlevering in omloop bracht, dan of ook hij tot de gedienstigen behoorde, die op bestelling traditiën leverden. Zooveel is zeker, dat hij volgens de traditionarii deze oplossing

1) Malik II: 252 commentaar.

aan de questie gaf[1]): Inderdaad, zeide hij, heeft Mohammed zich in dien hollen weg opgehouden en ik natuurlijk met hem; zelfs maakte ik hem opmerkzaam op den tijd van het maghrib-gebed; maar hij antwoordde mij: Het gebed (andere redactie: de bidplaats) is vóór u[2]) d. w. z. straks, te Mozdalifa zullen wij dezen plicht volbrengen. Hij verrichte ook in dat dal eene wassching, doch niet omdat hij zou gaan bidden, neen hij had eenvoudig .... zekere kleine behoefte vervuld. Met zulk een verhaal waren de vromen geholpen; hoe weinig intusschen de praxis zich langen tijd aan hunne eischen stoorde, blijkt reeds uit de wijze, waarop de »holle weg" in de bedoelde traditiën gewoonlijk wordt aangeduid: »de holle weg, waarin de menschen (de emīrs, de chaliefen heet het elders) zich ophouden voor het maghrib-gebed". Waar Osāma's traditie gezag verkreeg, daar was echter niet alleen alle steun aan de bestaande praxis ontnomen, maar deze tevens belachelijk gemaakt. Spottend kon Ikrima uitroepen[3]): »De »profeet gebruikte die plaats als urinoir, gijlieden hebt er »eene bidplaats van gemaakt." De eischen der vromen vonden steeds meer erkenning en zijn thans als »sonna van den profeet" in de handboeken opgenomen.

Het staat een ieder vrij, op zijne wijze den nacht te Mozdalifa door te brengen; velen houden het voor verdienstelijk ook dezen, deels althans, biddend door te waken. De plechtigheid, die men in de reeds door ons besproken Koranwoorden: »en roept Allah aan bij den heiligen masch'ar"

---

1) Mālik t. a. p., Moslim I: 416—7.

2) الصلاة (المصلّى) امامك.

3) Mālik t. a. p.

voorgeschreven acht, begint bij de eerste flauwe morgenschemering van den 10den der maand. Sommige exegeten willen, dat met dezen heiligen masch'ar Mozdalifa bedoeld is, maar de traditie weet nog beter, en dat een bepaald, heilig *gedeelte* van Mozdalifa bedoeld is, blijkt bv. uit de woorden der lange traditie van Djābir: „toen (nadat Mohammed te Mozdalifa was aangekomen) ging hij naar den heiligen masch'ar". De moslims van vroegeren en lateren tijd weten dan ook, dat met dezen naam een kleine berg te Mozdalifa is aangeduid, gewoonlijk Qozah (قزح) genoemd, waarop zich een soort van stookplaats (ميقدة) bevond [1]). Tot de dagen van Harūn arraschīd was men gewoon daar gedurende den »nacht van Mozdalifa" een houtvuur te branden; dit vuur werd later door illuminatie met waslichten vervangen [2]). De naam, dien de berg in weerwil van de herdooping door Mohammed bleef behouden, is ongetwijfeld die eener oude godheid, waarnaar ook de regenboog »boog van Qozah" heet. Maar de Islām wischte de oude cultusvormen te Mozdalifa gelijk elders uit en maakte ook van deze vlakte eene moslimsche kerk in de open lucht. De overlevering schrijft ook hier aan Mohammed woorden toe, die de overdracht der heiligheid van den berg op de geheele vlakte behelzen. »Deze plaats (Qozah) is mauqif en geheel Mozdalifa is mauqif" [3]) zoo sprak hij of een ander in zijnen geest en de benaming »heilige bid- of devotieplaats", door Allah aan den berg Qozah gegeven om diens heiligheid van beteekenis te doen veranderen, breidde zich

1) Azraqī p. 36, 130, cod. lugd. 760 f. 101 vo.
2) Azraqī p. 412.
3) Ṭirmidzī I: 114, vergel. pag. 150 noot 4.

allengs uit. Later werd in de vlakte eene moskee met minaret gebouwd, en het oude werd zoo vergeten, dat men deze plaats voor den »heiligen masch'ar" kon gaan houden [1]), hoewel ook anderen (als Nawawī), zich bewust van de verandering, het bidden bij »dit gebouw uit lateren tijd" goedkeuren [2]). In onzen tijd heeft de berg Qozah zijne beteekenis geheel verloren, men is het zelfs over de juiste plaats oneens en de schitterende verlichting wordt aan de moskee aangebracht [3]).

Bij de eerste morgenschemering staat men op en begeeft zich thans naar deze moskee, in den ouden tijd naar Qozah, om daar dezelfde soort van godsdienstoefening te houden als te Arafat, maar eene van zeer korten duur. Immers nog vóór zonsopgang moet de tweede ifādha (daf', nafr) een aanvang nemen, de tocht van Mozdalifa naar Minā. Reeds in den nacht vertrekken gewoonlijk sommigen en Mohammed gaf ook hierin het voorbeeld door zwakken, vrouwen en kinderen [4]) met de bagage vooruit te zenden. Zij, die blijven, behooren tot de zoogenaamde tweede schemering den »woqūf te Mozdalifa" te houden; vervolgens neemt de optocht een aanvang, die, gelijk de boven beschreven ifādha, gewoonlijk op woeste wijze plaats heeft, ofschoon Mohammed ook hier tot kalmte en waardigheid

1) Chron. d. St. Mekka II: 90.

2) t. a. p.

3) Zie o. a. Ali Bey II: 66, Burton II: 304. In den tijd van Ibn Djobair waren het zoowel hier als bij andere gelegenheden vooral de lieden uit Irāq en Chorasān, die zich aan schitterende verlichting gelegen lieten zijn (pag. 178—9).

4) Onder die kinderen behoorde toen ook Ibn Abbās (Moslim I: 418), die later een der grootste gezaghebbers was, waar het aankwam op de nauwkeurige beschrijving van Mohammeds hadj!

vermaande; alleen in het nauwe dal Mohassir dicht bij Minā, zou hij wat sneller gereden hebben [1]). De versnelde pas bleef bij het doortrekken van dit dal sonna en werd, gelijk wij reeds opmerkten, later wel gemotiveerd door het schrikverwekkend karakter dezer plaats als vroegeren mauqif der Christenen. In dit dal of ook wel te Mozdalifa verzamelt elk een aantal kleine steentjes, hetzij voor de werpplechtigheid van den 10den der maand alleen (in dit geval 7), of ook voor de volgende drie dagen (dan 70).

De 10de Dzulhidja is volgens veler opvatting de in den Koran genoemde »groote hadj-dag" [2]); hij wordt gewoonlijk de offerdag (يوم الأضحى, يوم النحر) genoemd en 4 ceremoniën heeft de pelgrim op dien dag te volbrengen.

Vooreerst het werpen. Men heeft namelijk in de lange straat, die het meestal onbewoonde dorp Minā uitmaakt, op een boogschot afstand [3]) van elkaar drie steenhoopen, djamra's (جمرة plur. جمار) [4]): die welke vlak bij de »bidplaats van de helling" in het midden van Minā ligt, heet de eerste djamra (الاولى, الدنيا, السفلى, القصوى) [5]), de volgende heet naar haar plaats de middelste (الوسطى); die het dichtst naar de zijde van Mekka ligt wordt, naar den stei-

---

1) Bochārī I: 390, cod. lugd. 397 f. 261 ro, vergelijk boven p. 128.

2) Echter zijn er evenzeer, die dezen naam op den dag van Arafat toepassen; zoo geschiedt dit in Mohammeds chotba te Arafat bij Ibn Hischām p. 969—70, cod. lugd. 397 f. 318 ro; maar het dooreenwerken van verschillende redactiën der chotba's van den profeet kan hierbij in het spel zijn.

3) Ibn Djobair p. 158.

4) Zie voor deze beteekenis van djamra (dat ook een steen aanduidt) Lane en cod. lugd. 760 f. 106 vo. (مجتمع الحصى).

5) Azraqī p. 33, 35, Moqaddasī p. 76.

len bergweg in hare nabijheid, de djamra van de aqaba genoemd. Deze laatste wordt nu na aankomst te Minā op den offerdag door de pelgrims met zeven steentjes geworpen; men werpt ze een voor een, bij elken worp roepende: »in naam van Allah, Allah is groot!" Bij het beginnen dezer plechtigheid houdt de overigens gedurende den hadj telkens herhaalde talbija op [1]; volgens Mālik [2] echter eindigt deze reeds op den dag van Arafat.

Het schijnt wel dat men vroeger gewoon was met grootere steenen te werpen; althans de profeet beveelt nadrukkelijk dat het voortaan slechts met steentjes geschieden mag, die men tusschen de voorste vingers kan wegknippen [3]. Ook hier zal de profeet uit het door hem bestendigde gebruik wel het wanordelijke en gevaarlijke hebben weggenomen.

Reeds bij de behandeling der plechtigheden van den Arafatdag heb ik mij door de in het eerste hoofdstuk meegedeelde opmerkingen ontslagen gerekend van de moeite, om de verhalen aangaande den aartsvaderlijken tijd, die de moslims ter verklaring van dit alles aanvoeren, mede te deelen. Ook hier kan ik het gerust laten bij eene verwijzing naar dat eerste hoofdstuk en naar de talrijke boeken, waarin die verhalen worden meegedeeld. Alleen wil ik hierbij voegen dat volgens eene traditie van A'ischa [4] de profeet van deze, gelijk van andere ceremoniën, gezegd heeft dat zij was ingesteld tot »instandhouding van den naam (of van de aanroeping des naams) van Allah". In-

1) Bochārī I: 424.
2) Malik II: 173, zoo ook Scharā'i' ol Islām p. 112.
3) Djābir in cod. lugd. 397 f. 313 vo. (حصى الخذف).
4) Bij Tirmidzī I: 117, Dārimī f. 158 ro.

derdaad, wanneer Mohammed nog iets meer gedaan heeft dan de gebruiken bestendigen, wanneer hij de wenschen der geloovigen als het ware voorkwam door daaraan ook eene beteekenis te geven — dan is het, met het oog op den korten tijd, dien hij hieraan wijden kon, waarschijnlijker, dat hij zich van zulk eene algemeene uitspraak bediende, dan dat eene der uiteenloopende legenden aan hem moet worden toegeschreven.

Over den oorsprong der plechtigheid waag ik niets te beslissen; alleen zij hier herinnerd, dat dergelijke gebruiken niet alleen te Minā bestonden maar zelfs in lateren tijd nog geregeld plaats hadden te Moghammas [1]) en op den weg naar Tan'īm [2]). Men verlieze hierbij niet uit het oog dat de gewoonte zoowel op deze plaatsen als te Minā was het werpen van een of meer steenen op een bestaanden steenhoop; het eenige onderscheid bestaat hierin, dat men te Minā, althans sedert den Islām, slechts bij enkele gelegenheden wierp en dat men aan het werpen te Moghammas en op den weg naar Tan'īm de beteekenis verbond van verachting voor graven van beruchte boosdoeners (Abu Righāl, Abu Lahab), die *men meende* dat onder die steenhoopen bedolven waren, terwijl men aan het *gesanctioneerde* werpen te Minā eene religieuze beteekenis gaf. Beide verschillen kunnen door invloed van den Islām ontstaan en de gebruiken oorspronkelijk geheel gelijksoortig zijn geweest.

Is het werpen afgeloopen, dan komt het offeren aan de beurt, waaraan de dag zijnen naam ontleent. Zij die (hetzij in den vorm van qirān of tamatto') eene omra deden vóór den hadj, zijn, wanneer zij het kunnen bij-

1) Azraqī p. 93.
2) Ibn Djobair p. 110.

brengen, tot offeren verplicht. De overige hadj-vierders zijn wel, voor zoover hun vermogen dit toelaat, zedelijk verplicht offerdieren te slachten, daar hunne dankbaarheid aan God hieruit moet blijken en het vleesch deels den armen ten goede komt — geene wet dwingt hen echter dan die der publieke opinie. De uitvoerige voorschriften omtrent de vereischten, waaraan een offerdier, wat leeftijd enz. betreft, moet beantwoorden, omtrent de wijze van slachten enz., die de moslimsche auteurs [1]) geven, zal ik niet herhalen. Zij herinneren deels aan dergelijke wetten in het oude Testament en zijn overigens voor ons onderwerp van geen belang. Het slachten moet hier, gelijk bij de Joden, op bepaalde wijze (doorsnijding van slokdarm, strot en carotiden) plaats hebben onder aanroeping van Allahs naam. Een kameel of een stuk rundvee kan voor 7 personen, een stuk kleinvee slechts voor 1 persoon gelden. Men slacht liefst zelf, maar mag dit ook door een slager van beroep laten doen. Het vleesch mag deels in maaltijden met vrienden verteerd, deels (gedroogd of gezouten) bewaard, deels den armen gegeven worden.

De profeet heeft volgens sommige berichtgevers [2]) op den offerdag te Minā eene chotba gehouden; de latere biographen, die genoodzaakt waren aan deze chotba eene plaats te geven, plaatsen haar gewoonlijk tusschen de werpen offerplechtigheid en onderstellen dan, dat zij bij de djamra der aqaba werd uitgesproken [3]). Wij weten reeds dat wij deze preek, een afscheidsrede met laatste verma-

---

1) Zie bv. cod. lugd. 397 fol. 273 ro sqq.

2) Vergelijk boven pag. 144.

3) Cod. lugd. 340 fol. 174 vo, cod. 76 fol. 163 vo, cf. Bochārī I: 435—6, Dārimī fol. 160.

ningen, gevolgd door een »zegt het voort![1]) voor een werk der vrome fictie moeten houden. Over het aantal der door den profeet geslachte offerdieren loopen de traditiën uiteen; in traditiën op naam van lieden, die het konden weten, wordt dit aantal beurtelings op 7[2]), 30[3]), 60 of 64 (meeningen door Ja'qūbi meegedeeld), 63[4]) bepaald. De laatste opgave (wellicht ook de twee naast voorafgaande) staat in verband met het onderstelde aantal leefjaren, dat de profeet op dien dag bereikt had, en is symbolisch: de andere bewijzen weder hoe gul men na Mohammeds dood was met mededeeling van bijzonderheden, die men niet kende.

Men zegt verder dat de profeet voor A'ischa of wel voor zijne vrouwen in het algemeen eene koe slachtte. De traditie, dat hij twee bonte rammen offerde[5]), wordt door sommige biographen ten onrechte op dezen dag betrokken[6]); de tekst der overlevering plaatst dit feit te Medina.

Thans offert men te Minā overal, waar men verkiest; ik vermoed, dat dit in den tijd der onwetendheid niet alzoo geweest is. Wij hoorden vroeger den profeet de aandacht van de heilige bergen te Arafat en te Mozdalifa afleiden door de uitspraak, dat beide vlakten in haar geheel als terrein voor de godsdienstoefening beschouwd moesten worden. Geheel op dezelfde wijze zegt hij van Minā: »geheel Mina is offerplaats"[7]). Waartoe dit gezegde, wan-

1) Cod. lugd. 340 fol. 174 vo e. a. p.: وامر بالتبليغ.
2) Anas bij Bochārī I: 430.
3) Alī bij Abū Dā'ud, geciteerd Mālik II: 241 (commentaar).
4) In de lange traditie van Djābir.
5) Anas bij Bochārī I: 392, 430.
6) Zoo cod. lugd. 340 fol. 175 ro.
7) o. a. Dārimī fol. 156 vo.

neer daar niet een of meer door het Heidendom gewijde altaren waren? Niets kon der spoedige verbreiding van den Islām meer in den weg zijn dan veelheid van locale heiligdommen; niets haar meer bevorderen dan centralisatie van den eeredienst. Ook kon het de goede orde slechts vermeerderen, wanneer de offerende menigte zich over het geheele dorp verspreidde. Er zijn geene zekere sporen van het bestaan van zulk een altaar; maar onder de gewijde plaatsen in den omtrek van Minā, die men gewoon is te bezoeken [1]), vindt men er eene tegen de helling van den berg Thabīr, die beurtelings bidplaats van den ram, slachtplaats van den ram, slachtplaats van den dzabīh (Abrahams zoon) genoemd wordt [2]) en waar Abrahams bereidwilligheid, zijnen zoon te offeren herdacht wordt bij den steen, waarop de zoon reeds lag uitgestrekt, maar waar naar Allah's bevel in zijne plaats een ram geofferd werd. Is dit wellicht het oude altaar of een der heidensche offerplaatsen? De gegevens leiden tot het stellen dezer vraag, niet tot hare beantwoording.

De derde plicht van den pelgrim op den offerdag is het scheren. Voor de meeste hadjvierders is de vrijheid, zich te mogen laten scheren, eene ware weldaad. Dat het bovendien plichtmatig is, halen de rechtsgeleerden uit de woorden: »dat zij vervolgens hunnen tafath afdoen" in de openbaring, reeds te Medīna gepubliceerd, die de door Allah aan Ibrahīm gegevene hadj-voorschriften uiteenzet [3]).

---

1) Zie Ibn Djobair p. 159 vv., cod. 397 f. 299 vo. sqq. Zoo de masdjid almorsalāt, waar in een steen het indruksel van Mohammeds hoofd, de masdjid alchaif enz.

2) Zie, behalve de aangehaalde plaatsen Azraqī p. 401, 425, Burton II: 242.

3) Kor. XXII: 25 vv.

De bedoeling der openbaring is natuurlijk het geven van diezelfde voorschriften aan Mohammeds volgelingen; maar hunne strekking is, zooals de toenmalige omstandigheden dit medebrachten, zeer algemeen en van het verplicht stellen van scheren, nagels knippen enz. is hier geen sprake, evenmin als van andere speciale voorschriften, die men uit dit Koranstuk heeft afgeleid. In plaats van de mededeeling der minutieuze scheerreglementen van de moslims, sta hier eene anecdote, die van den grooten imām Abū Hanīfa wordt medegedeeld. Zij is niet historisch, want zij wordt ook in veel eenvoudiger vorm medegedeeld, maar zij geeft eene voorstelling èn van de voornaamste voorschriften der Hanafieten bij het scheren èn van de wijze, waarop de moslims dergelijke zaken in den vorm eener geschiedenis plegen te brengen [1]). Abū Hanīfa zei dan: ik zondigde bij mijn hadj in 5 zaken en mijn barbier leerde ze mij. Ik ging namelijk te Minā naar een barbier en vraagde hem: voor hoeveel scheert gij mij? — Gij zijt zeker een Iraqenser [2]), was zijn antwoord. — Ja. — In zaken, die gelijk deze, met heilige plechtigheden in verband staan, marchandeert men niet; ga zitten. — Toen ik nu zat met mijn gezicht van de qibla afgewend, zei hij: wend uw gezicht naar de qibla. — Ook deze fout herstelde ik en keerde den barbier de linkerzijde van mijn hoofd toe, waarop hij zeide: met de rechterzij moet ik beginnen. Hij begon eindelijk en ik zweeg. Gij moet takbīrs uitspreken, zoo luidde zijne vierde aanmerking. —

1) Cod. lugd. 397 f. 292 ro.

2) De Iraqensers waren in Hidjāz bekend om hunne onwetendheid in zaken den fiqh betreffende cf. Tirmidzī I: 109, Dārimī f. 149 vo.

Toen hij klaar was, stond ik op om heen te gaan, maar hij weerhield mij: waar gaat ge heen? — Naar huis. — Ge moet eerst 2 rik'a's bidden, en dan kunt ge gaan. — Abū Hanīfa begreep dat deze eenvoudige barbier dit alles niet van zichzelf wist. Hoe komt gij aan die kennis? vraagde hij. Ik heb dit alles, was het antwoord, van niemand minder dan 'Atā b-Abī Rabāh afgezien.

Wanneer men geschoren is, mag men zich weder alle den mohrim verbodene zaken veroorloven, uitgezonderd sexueelen omgang, volgens sommigen ook parfumerie [1]). Deze zaken blijven hem ontzegd, totdat ook de vierde plechtigheid is afgeloopen, te weten de ifādha (daf', nafr) naar Mekka en de daarbij behoorende tawāf. Deze ifādha heeft niets belangrijks meer, daar zij niet in optocht geschiedt, maar ieder naar Mekka »tijgt" wanneer hem dit lust. De omgang is de gewone zevenmalige om het Huis en wordt omgang der ifādha, omgang van het bezoek, verplichte omgang [2]) genoemd. Hij moet door den loop tusschen Çafā en Marwa gevolgd worden, tenzij de pelgrim reeds na zijn begroetingsomgang den sa'j gedaan heeft. Intusschen mag men zoowel dezen omgang als het offeren desnoods uitstellen tot een der drie dagen na den offerdag. De traditie is eenstemmig in het stellen van Mohammeds omgang der ifādha op den offerdag zelf; maar terwijl sommigen hem daarna zoo vroeg naar Minā laten terugkeeren, dat hij nog gelegenheid had, hier het middaggebed te doen [3]), zien

1) Mālik II: 263; Schīrāzī p. 82. Dat A'ischa niet hield van te groote gestrengheid in de toepassing van het verbod der parfumerie, blijkt uit traditiën als Bochārī I: 439.

2) طواف الافاضة, طَ' الزيارة, طَ' الفرض, طَ' الركن.

3) Djābir laat dit gebed te Mekka plaats hebben (in zijne lange

anderen in, dat er zoodoende geen tijd genoeg is geweest om alle plechtigheden benevens het uitspreken eener chotba te volbrengen, en laten hem diensvolgens den omgang tot den nacht uitstellen. In ieder geval keert men na dien tawāf naar Minā terug.

Voordat wij verder gaan, blijft ons nog de bespreking van Mohammeds verhouding tot twee zaken, die van den tijd der onwetendheid dagteekenen, over. De verhalen omtrent de verovering van Mekka spreken van een bezoek, dat Mohammed na de zuivering der Ka'ba aan dit heiligdom bracht en van eene toespraak, bij die gelegenheid door hem van den drempel van dit gebouw uitgesproken. In deze chotba zou hij alle oude ambten hebben afgeschaft behalve dat der sleutelbewaarders en bestuurders der Ka'ba (hidjāba, sidāna) en het door de familie Abbās bekleede ambt der voorziening in de behoefte der pelgrims aan drinkwater (siqāja) [1]. Inderdaad hebben deze ambten het Heidendom overleefd, maar naar mijne overtuiging meer door het aanzien der beide bedoelde familiën dan door een profetisch edict.

De hidjāba is tot in onze dagen in handen van de familie der Banū Schaiba (werkelijke of vermeende afstammelingen van Othmān b. Talha). Daar alle plechtigheden, die met de Ka'ba in verband staan, zonder behulp eener priesterschap volbracht kunnen worden behalve een bezoek binnen dit gebouw, zoo hangt het aanzien dezer familie af van de waarde, die het publiek aan zulk een bezoek

traditie; Ibn Omar (Cod. lugd. 340 fol. 175 ro) te Minā. Ibn Hazm (in cod. 340 fol. 175 ro), die overigens in de harmonistiek niet onderdoet voor Nawawī, vindt hier de onderlinge tegenspraak der getuigen moeielijk te verklaren.

1) Zie Azraqī p. 68, 70.

hecht. Hoe dacht de profeet hierover? Ofschoon enkele traditien de meening schijnen te begunstigen, dat Mohammed bij zijnen hadj de Ka'ba is ingegaan, weten de meeste hier niet van of loochenen het [1]). Wat nu zijn bezoek aan de Ka'ba onmiddellijk na de verovering betreft, er zijn wel overleveringen, die daaraan niet slechts den zin van een triomfeerend bezitnemen van het heiligdom, maar ook religieuse beteekenis toekennen [2]) — maar daartegenover staat eene traditie van A'ischa, dat de profeet, na de verovering tot haar teruggekeerd, zijn spijt over dit bezoek te kennen gaf en tevens de vrees, dat de menschen hem hierin volgen zouden [3]). Om kort te gaan: er zijn traditiën, die zulke bezoeken in eere wenschen te houden en andere, die daaraan alle beteekenis willen ontnemen; die beteekenis was dus in den eersten tijd van den Islām eene questie. De bezoeken der Ka'ba zijn in eere gebleven tot in onzen tijd [4]); maar de overleveringen, die voorschriften van dien aard aan Mohammed toeschrijven, kunnen weinig anders zijn dan pogingen, om aan het uit het Heidendom geredde aanzien eener familie een schijn van legitimiteit te geven. Evenzoo is het met de siqāja gesteld [5]). Thans wordt in de biographieën verzekerd, dat Mohammed bij zijnen omgang der ifādha zich door Abbās liet dienen van een emmer Zamzamwater en van eene portie van den drank, dien

1) Zie Mālik II: 248.
2) Moslim I: 428—9.
3) Naar Abū Dā'ud, geciteerd Malik II: 239 (commentaar).
4) Ibn Batuta I: 309, Burckhardt p. 261, Burton II: 234 vv.
5) Traditiën hierover cod. lugd. 397 fol. 215 ro, Azraqī p. 68 vv., Bochārī I: 411.

zijne familie uit water en rozijnen bereidde (nabīdz) [1]; daarbij wordt echter opgemerkt dat hij dit eene concessie achtte en tot Abbās zeide: »wanneer ik niet vreesde, dat uwe familie door de menschen overvleugeld zou worden, zou ik zelf een »emmer Zamzamwater scheppen." Wel heerscht hier verwarring in de overlevering en is men niet zeker, of ook dit bij de verovering dan wel bij den hadj (dus 2 jaren later) heeft plaats gehad [2], maar de zin der traditie is duidelijk: Mohammed heeft de familie Abbās in haar ambt en aanzien bestendigd.

Maar wanneer wij nu vernemen, dat Mālik het drinken van den nabīdz der siqāja als een heidensch gebruik streng afkeurt en zegt, dat hij, wanneer hij maar invloed had, de chaliefen tot afschaffing van dit gebruik zou bewegen [3], en dat de overlevering, volgens welke de profeet dit gebruik bestendigd zou hebben, komt uit den koker van Ibn Abbās [4] — onbetrouwbaar en in dit geval belanghebbende — dan ligt de conclusie voor de hand, dat wij ook hier met — ditmaal niet vrome — fictie te doen hebben.

Tot in Azraqī's tijd was het bestuur van Zamzam en de uitreiking van den nabīdz in handen der Abbasiden. Het eerstgenoemde ging later in andere handen over en de eerbied voor het heilige water bestaat nog onverminderd; de nabīdz geraakte allengs in onbruik. Ook hier hebben

---

1) Over andere dranken (السويق), die men in de oudheid bij de Ka'ba te drinken kreeg, zie men Moqaddasī p. 72.

2) Vergelijk Azraqī p. 77 met Bochārī I: 411.

3) Cod. lugd. 397 fol. 215 ro: ولو ذكوت لكلّمت امير المومنين فى قطعه.

4) Moslim I: 423.

we eene erfenis uit de djāhilijja, die wel door de moslims, maar niet door den profeet zelven is aanvaard.

Voordat wij van den offerdag afscheid nemen, vestigen wij nog de aandacht op de plaats van den omgang der ifādha in de wet. Deze omgang is de eenige verplichte in den geheelen hadj; die der begroeting maakt soms deel uit van eene omra en mag desnoods geheel nagelaten worden; de afscheidsomgang is evenmin dringend noodzakelijk en behoort in geen geval tot den hadj. De tawāf der ifādha echter wordt als een essentieel gedeelte, eene zuil van den hadj beschouwd. Dit grondt zich alwêer op eene verkeerd begrepene Koranplaats, voorkomende in de straks besproken openbaring, waar de (naar de inkleeding) aan Ibrahīm gegeven hadj-voorschriften worden medegedeeld [1]). Zonder bepaalde volgorde worden daar voorloopige wenken gegeven aan de geloovigen te Medīna, voor het geval, dat zij met de Heidenen den hadj zouden kunnen vieren. Nadat het gebruik is geprezen, Allahs naam te doen uitroepen over het nieuw aangefokte vee en het brengen van offers der dankbaarheid, zegt Allah: »Dat zij verder hunnen tafath afdoen en hunne geloften vervullen en den omgang (of omgangen) doen om het heilige Huis". Dat wil zeggen (zoo redeneeren de godgeleerden) wanneer gij den tafath (in den zin van onreinheid des lichaams) hebt afgedaan, d.i. u op den 10den Dzulhidja hebt geschoren, doet dan den omgang der ifādha. Dit staat er niet, antwoorden wij; en, al wordt het uit den context onzer Koranplaats zeer waarschijnlijk, dat oudtijds met eenen hadj omgangen om de Ka'ba gepaard gingen, zoo blijkt toch

1) XXII: 30.

niet, dat dit gebruik algemeen was en dat een hadj zonder dien omgang onvolledig werd geacht. Nog veel minder volgt er uit, dat een bepaalde omgang na de plechtigheden van den offerdag bijzondere beteekenis had. Dat overigens Mohammed het zoo nauw niet nam met de juiste volgorde [1]) der ceremoniën, blijkt wel uit het antwoord dat de traditie hem op alle vragen, dienaangaande tot hem gericht, in den mond legt: »Gaat uwen gang; er steekt geen kwaad in" [2]).

»Roept Allah aan gedurende vastgestelde (getelde) dagen; wie de zaak haastig afdoet, in 2 dagen, voor hem is het geen zonde; voor hem die achterblijft is dit ook geene zonde" [3]). Zoo luidt een van de meermalen genoemde hadj-voorschriften, die Allah aan zijne nieuwe gemeente gaf. Dit wordt nu (en in het algemeen waarschijnlijk terecht) van de drie dagen verstaan, die den offerdag volgen. De handelwijze van den profeet is hier, gelijk in zoo vele gevallen, de eenige exegese, die van dit vers bestaat. Men noemt die dagen de »dagen van den taschrīq" [4]) of, daar men ze te Minā doorbrengt, »dagen van Minā". Op elken taschrīq-dag moet ieder eenmaal de werpplechtigheid vervullen en thans niet gelijk op den offerdag alleen

---

1) Deze heet in den fiqh ترتيب en de juristen hechten er groot gewicht aan.

2) Bochārī I : 432, Moslim I : 421. Natuurlijk moesten latere verklaarders, die juist aan den ترتيب zoo veel gewicht hechtten, ook van deze eenvoudige woorden den zin verdraaien (Qastalanī III : 264).

3) Kor. II : 199.

4) De Arabische verklaringen verdienen na hetgeen prof. Dozy (Israëlieten te Mekka, p. 131 vv.) daarover gezegd heeft, geene vermelding. Over den eigenlijken zin van het woord durf ik niets beslissen.

naar de djamra der aqaba, maar ook naar de beide andere steenhoopen, elk zeven steentjes werpen. Men wacht met dit werpen, totdat de zon hare middaghoogte bereikt heeft en werpt dan eerst de »eerste djamra" (het dichtst naar Arafat). Elke worp gaat weer van het gewone »in Allahs naam, Allah is groot" vergezeld en na het eerste zevental blijft men in de nabijheid der genoemde djamra eenige gebeden uitspreken. Dit oponthoud op eene bepaalde plaats tot het doen van. gebeden heet hier weder, evenals op Çafā en Marwa, te Arafat en te Mozdalifa: woqūf. Men herhaalt deze plechtigheid bij de tweede djamra nadat ook daar het heilige zevental steentjes op den hoop geworpen is; eindelijk werpt men de djamra der aqaba, waarbij geen woqūf plaats heeft De moslims denken wel bij deze steeniging aan het verzaken des Duivels en in zooverre gelijkt deze plechtigheid ook in beteekenis op de vroeger genoemde grafsteenigingen; maar die voorstelling is volstrekt niet zóó overheerschend, dat men recht heeft, deze plechtigheid als »steeniging van den grooten duivel" aan te duiden. De moslims noemen haar altijd »het werpen naar de drie steenhoopen" en de pelgrimshandboeken stellen ook op den voorgrond, dat, zooals A'ischa den profeet in den mond legt, de ceremonie is ingesteld tot instandhouding der aanroeping van Allahs naam. Voor en na het werpen der drie steenhoopen behoeft men den dag geenszins als asceet door te brengen. »De dagen van Minā zijn dagen van eten, drinken en zingenot" zeide reeds de profeet [1]). Het wordt den pelgrims ontraden, op den dag van Arafat te

---

1) Cod. lugd. 76 f. 165 ro., cod. 397 f. 305 ro.: ايام اكل وشرب وباه.

vasten, hoe verdienstelijk dit overigens ook zij, daar deze dag inspanning van alle krachten eischt — op de dagen van Minā is het bepaald verboden; het zijn feestdagen in den waren zin des woords. In Mohammeds tijd was Minā eene zeer bezochte marktplaats; sedert dien tijd moest de aard van deze en andere hadj-markten veranderen, daar het feest alle jaargetijden doorliep, maar de handel bleef levendig, al veranderden de waren, en Ibn Djobair (1184 n. C.) kon deze markt eene der drukste van de wereld noemen [1]). De eerste dezer dagen wordt wel »dag der rust" (يوم القرّ) genoemd omdat allen dan nog te Minā samenblijven; ook »dag der koppen" daar men dan gewoonlijk de koppen der offerdieren eet [2]). Wijl hij, die de zaak in 2 dagen wil laten afloopen, naar het Koranwoord den tweeden dag vertrekken kan, wordt deze, behalve »dag der schenkelstukken" (يوم الاكارع), ook dag van den eersten nafr (terugtocht) [3]) genoemd; de derde heet »dag van den tweeden of algemeenen nafr". Reeds eeuwenlang wordt van de vrijheid om slechts 2 dagen te Minā te blijven een vrij algemeen gebruik gemaakt [4]). Sommige rechtsgeleerden achten het de taak van den imām, op den 11den Dzulhidja te Minā na het middaggebed eene toespraak (chotba) te houden, maar over het aantal en den juisten tijd der hadj-chotba's, die overigens zeer op den

1) Pag. 180, zie ook Moqaddasī p. 97.

2) De namen vindt men o. a. cod. lugd. 397 f. 298 vo sqq.

3) Wij zagen boven telkens dezen naam als gelijkbeteekenend met ifādha voorkomen; voor den laatsten terugtocht naar Mekka wordt alleen de naam nafr gebruikt.

4) Ibn Djobair p. 180; ook Ali Bey, Burckhardt en Burton.

achtergrond treden en historisch van weinig belang zijn, is men het oneens [1]).

De dagen van Minā worden wel door de faqīhs niet meer onder de eigenlijk gezegde hadj-dagen gerekend, maar zijn toch met dit feest onafscheidelijk verbonden en maken er feitelijk deel van uit. Wanneer men den 12den of 13den Dzulhidja naar Mekka is teruggekeerd, is de hadj afgeloopen. Alleen schijnt een tijdlang de gewoonte geheerscht te hebben, op dien terugtocht eenigen tijd zich op te houden in de in den aanvang van dit hoofdstuk genoemde vlakte Mohaççab; in de eerste dagen van den Islām had men er twist over, of men dit in navolging van den profeet moest doen dan of hij hier slechts toevallig eenigen tijd gerust had [2]). Later kwam deze zoogenaamde tahçīb (het legeren in den Mohaççab) geheel in onbruik.

Vele pelgrims houden zich na den hadj nog eenige dagen te Mekka op, hetzij voor handel of tot het bezoeken der heilige plaatsen in en rondom de stad en het doen van omra's. Hetzij men vroeger of later naar zijne woonplaats terugkeere, het is altijd gewenscht, dat het laatste wat men in Mekka verricht, een omgang zij om Allahs huis. Deze tawāf heet »die van het afscheid of van de terugreis" [3]) en behoort wel niet tot den hadj, maar wordt hier vermeld omdat elk pelgrim hem volbrengen moet.

Al hetgeen in den loop dezer beschrijving als verplicht of gewenscht voor den pelgrim werd genoemd, wordt na-

1) Moslim I: 397 (commentaar), Qastalānī III: 273, Hidāja p. 321.

2) Zie de traditiën Bochārī I: 441—2, Tirmidzī I: 119, Moslim I: 423.

3) طواف الوداع, ط' الصدر; Burckhardt (p. 429) en anderen verwarren dezen omgang met dien der ifādha.

tuurlijk door de overleveraars als door Mohammed aldus gedaan medegedeeld. Behoeft het nog gezegd te worden, dat wij hunne nalatenschap slechts onder voorrecht van boedelbeschrijving aanvaarden? Aan meer dan één voorbeeld hebben wij gezien, hoe uiteenloopend en tegenstrijdig de mededeelingen aangaande Mohammeds hadj zijn, mededeelingen van hen, die beter dan iemand konden weten hoe alles zich heeft toegedragen.

Van tweeën één: òf zij hebben de talrijke bijzonderheden, waarnaar men hun later vraagde, toen zij ze bijwoonden onopgemerkt laten voorbijgaan en fingeerden die, toen dit voor het nauwkeurig vaststellen van den ritus naar hun oordeel noodig was; òf zij wisten die détails zeer goed maar hadden er belang bij die verdraaid voor te stellen. Beide drijfveeren zullen wel samengewerkt hebben, om ons het onderzoek naar de werkelijke toedracht der zaak te bemoeielijken. Enkele malen waren wij gelukkig nog in staat de wording der traditie te bespieden; maar juist de zoo ongedachte resultaten, waartoe die onderzoekingen ons leidden, moeten ons voorzichtig maken bij het wagen van gissingen op algemeene gronden. Moge misschien de wijsbegeerte der geschiedenis eenmaal in staat zijn ook hier de »groote ideeën" te aanschouwen, de geschiedvorscher, dien het om kennis der verleden toestanden te doen is, zal wel doen hier vooral op het bijzondere en persoonlijke te letten.

Wel leeren wij dan in de wereld der moslimsche traditionarii veel kleingeestigs, veel zelfs dat van een laag zedelijk standpunt getuigt, kennen; doch wij hebben de historie niet te maken (gelijk zij deden), maar te leeren. De steeds toenemende kennis van den ontwikkelingsgang van een wereldgodsdienst zal het loon wezen van dergelijke

nasporingen; voordat de geschiedenis der moslimsche traditie geschreven is, kan men beschouwingen geven over Mohammeds plaats in de wereldgeschiedenis, in algemeene trekken zijn karakter schilderen en den gang zijner veroveringen nagaan — eene eigenlijk gezegde biographie van den profeet levert men zoo niet.

Wellicht zal dan Mohammeds hadj van den boven beschrevenen in meerdere punten hebben afgeweken, dan waarop wij de aandacht vestigden, maar vooral de schaarschheid der Koranplaatsen, die de détails van den hadj bespreken, dwingt mij het bij deze algemeene opmerkingen te laten. Intusschen zal, naar ik vertrouw, het bovenstaande bijdragen tot beter begrip van Mohammeds ordenende en besnoeiende werkzaamheid ten opzichte van den ouden hadj en van de richting, door hem aan de ontwikkeling van den Mekkaanschen eeredienst gegeven.

BESLUIT.

Bij het terugzien op de door ons gewonnen resultaten kan het ons bedroeven, dat in zoovele gevallen de kritiek slechts in staat was traditioneele voorstellingen af te breken, dat zoo zelden eene positieve uitkomst zonder een angstvallig »misschien" of »waarschijnlijk" kon worden medegedeeld. Men wijte dit niet aan de methode van ons onderzoek maar aan den toestand der bronnen. De Mekkaansche overlevering, hetzij zij zich aan oudarabische namen vastknoopte, hetzij de schatkamer der Joodsche of Christelijke traditie door hare auteurs geplunderd werd, bleek jong en van legendarischen inhoud te zijn. Dit kwam doordien de overleveraars zich een verkeerd doel voor oogen stelden: het beantwoorden van voor hen onoplosbare vragen aangaande hun onbekende tijden — bovendien werd hunne methode van geschiedschrijving nog vervalscht door partijbelang. In den Koran vonden wij weinige voor ons onderwerp belangrijke plaatsen, die uit zichzelve goed verstaanbaar waren; weinige ook, waarvan de ware exegese niet bemoeielijkt werd door ... de exegeten. De verhalen omtrent Mohammeds verhouding tot den Mekkaanschen eeredienst hadden van dezelfde booze invloeden te lijden als de Mekkaansche traditie en werden daarenboven in hun

tegenwoordigen vorm gebracht niet zonder medewerking van een allengs zich vormend profetenideaal. Ten slotte deed de harmonistiek het hare om aan alle verhalen, die niet in het systeem pasten, het kenmerkende en eigenaardige te ontnemen. Tot onzen troost kan echter dienen, dat wel nooit bij eenig historisch onderzoek de bronnen in staat waren de weetgierigheid des onderzoekers geheel te bevredigen, dat elk conscientieus geschiedschrijver van weinige leesteekens zooveel gebruik moet maken als van het kwellende vraagteeken. Ook zijn negatieve resultaten altijd slechts negatief ten opzichte van hetgeen men wenschte en kan kritiek geen hecht gebouw, maar alleen luchkasteelen afbreken. Wij zouden gaarne, van Mohammeds tijd teruggaande, de geschiedenis van den Mekkaanschen cultus tot in de hoogste oudheid hebben nagespoord. Dit gelukte ons niet; wat meer is, wij leerden inzien dat patriarchale en locale traditiën, waarin men vroeger meende eene kern van historische waarheid te bezitten, naar vorm en inhoud in den tijd na Mohammed thuis behooren. Is dit een negatief resultaat? Heeft de kritiek hier slechts afgebroken? Ja en neen kan men antwoorden, al naarmate men de zaak uit een ander oogpunt beziet. Maar negatief of positief, belangrijk is onze uitkomst in ieder geval en zij wijst ons aan, waar wij verder inlichting moeten vragen, waar niet.

Stelden onze bronnen ons al niet in staat tot het geven eener volledige beschrijving van den cultus, zooals die vroeger, zelfs in de dagen van Mohammeds optreden, was — we verkregen toch een juister inzicht in het algemeen karakter der heilige handelingen van de Heidenen. Het Mekkaansche heiligdom, dat reeds in den tijd van

den profeet zijne eerbiedwaardigheid mede aan zijn hoogen ouderdom dankte, is waarschijnlijk niet van zuiver Arabischen oorsprong. Geen volk ter wereld veranderde in den loop der tijden zoo weinig in karakter, leefwijze en gebruiken als het Arabische; zoolang wij hen kennen, kwam verandering in hun godsdienstig leven slechts door invloeden van buiten tot stand. Ook hadden hunne tochten naar Mekka meer commercieele dan religieuze beteekenis. Onder zulke omstandigheden kon het heiligdom met zijne eigenaardige ceremoniën en zijn priesterschap [1]) blijven voortbestaan — zijn ontstaan laat zich alleen uit handelsbehoeften bezwaarlijk verklaren. Ook de onarabische namen van plechtigheden, die op het heilige gebied plaats hadden, doen aan vreemden invloed denken. Van welke zijde deze invloed kwam? Hij, die eenmaal de chronologische questie der Arabische feesten zal hebben uitgemaakt, den tijd des jaars, waarin zij gevierd werden, naar de in ons eerste hoofdstuk besproken methode zal hebben vastgesteld, hij zal zich er tevens in mogen verheugen ook deze vraag der oplossing nader te hebben gebracht. Zooveel is zeker dat tot het jaar 10 der Hidjra de feestkalender der Arabieren zich naar het zonnejaar regelde; na dien

1) Men zal zich herinneren dat boven pag. 21 gezegd is dat »eene priesterkaste en dus ook priesterdwang ontbrak;" dit werd daar naar aanleiding van den hadj gezegd, maar het geldt, hoewel niet zoo algemeen, ook van het Mekkaansche heiligdom. Wij bedienen ons hier van den naam »priesters" bij gebrek aan beter, maar om misverstand te voorkomen zij hier opgemerkt, dat wij alleen het oog hebben op zekere aanzienlijke Mekkaansche familiën, die zich van bepaalde privilegiën hadden meester gemaakt. Zij, die de sleutels der Ka'ba bezaten, die het bestuur over de heilige bron hadden, anderen wellicht, die van het offeren voordeel trokken, worden kortheidshalve priesters genoemd.

tijd werd het steeds in de twaalfde maand van het maanjaar gevierd. Echter zou, ook al kenden we den oorsprong van den ouden feestkalender, de vraag wie eenmaal de Ka ba stichtten nog niet dadelijk beantwoord zijn. Immers bleek ons de samenhang van dit heiligdom met den hadj in den voorislāmischen tijd althans niet zóó innig geweest te zijn als later. Of de bepaling van den feesttijd voorheen door de priesterschap der Ka'ba geschiedde, moeten wij in het midden laten. Wel schijnt de Koran doorgaande te onderstellen, dat met den hadj omgangen om het heilige Huis verbonden waren en heeft de aanroeping van den naam Gods (of der goden) over het vee waarschijnlijk in Mekka plaats gehad — maar of die tawāfs door allen werden gehouden, of die aanroeping reeds in den oudsten tijd aan ééne plaats geschiedde, dit staat niet vast. Het laat zich zeer goed denken, dat het groote heiligdom de onder de Arabieren van Hidjāz en Nadjd bestaande bijgeloovige gebruiken zooveel mogelijk tot zich trok, en in dit geval heeft de profeet van Mekka die centralisatie tot afsluiting gebracht: vóór hem was Mekka *eind*punt, na hem *middel*punt van de hadj-jaarmarkten. De bij die feesten gedreven handel nam vooral door Mohammeds wijziging van den kalender een ander karakter aan; de hadj doorliep thans alle jaargetijden en landbouwproducten kon men niet altijd ter markt brengen. Ofschoon het Mohammeds bedoeling stellig niet was, bevorderde hij onwillekeurig door dezen maatregel den overgang van het oude nationale in een zuiver godsdienstig feest, waar alle volkeren der aarde zich thuis gevoelden. Intusschen bleef de handel levendig, maar niet slechts Arabische dadels, koren en vee — de producten van kunst en nijverheid eener halve

wereld werden eenmaal 's jaars te Mekka uitgestald. De cultus, die zich om de Ka'ba heen bewoog, werd hoofdzaak, zóózeer dat men de ceremoniën, die voorheen hoogstens aan het einde der jaarmarkten vervuld werden, thans drie- of meermalen in éénen hadj herhaalde, dat men een bezoek van geheel privaat karakter aan den tempel niet zonder recht den »kleinen hadj" kon noemen. Deze eeredienst onderscheidde zich van de omgangen, die elders op heilige bergen en in marktvlekken plaats hadden, en van den dienst der talrijke Arabische goden door grootere orde en vastere vormen; wanneer wij zien welk eene moeite de Islām, de godsdienst der discipline bij uitnemendheid, door alle tijden gehad heeft om de niet zeer talrijke ceremoniën buiten Mekka eenigszins regelmatig en kalm te doen afloopen, dan mogen wij zonder aarzelen besluiten, dat oudtijds de eenheid en bestendigheid aan de godsdienstige verrichtingen der nomaden zoo goed als geheel ontbrak. De gezeten bevolking van Mekka, het hooge aanzien van den tempel en de daaraan verbonden priester-familiën gaven hier meer vastheid aan de overgeleverde gebruiken. Toch zou men zich de zaak geheel verkeerd voorstellen, wanneer men zelfs hier in de oudheid eene orde en eenheid verwachtte, als die de Islām tot stand wist te brengen. Het wemelde in en om Mekka van heilige steenen, die betast werden, van gewijde boomen en bronnen en ik waag het zelfs de heiligheid van bergen als Hirā (ook: Lichtberg), Thūr, Abu Qobais, die deze thans aan voorvallen uit Mohammeds leven of aan de aartsvaderen heeten te ontleenen, evenzeer als die van Thabīr, Arafat, Qozah in den voor-mohammedaanschen tijd te plaatsen. Moge de loop tusschen Çafā en Marwa de eenige heidensche plechtigheid te

Mekka zijn, die levenskracht genoeg bezat om Mohammed tot hare opneming te dringen, of zij in hare soort alleen stond mag met recht betwijfeld worden. Deze en dergelijke processiën zullen oudtijds wel bij bijzondere gelegenheden door de Mekkaansche familiën, bij hooge feesten door alle Mekkanen gezamenlijk, maar waarschijnlijk niet door enkele individuen gehouden zijn. Zij hadden toen niet het deftige karakter, dat de Islām haar opdrong, en de brave theologen moesten voortdurend alle krachten inspannen om de vroolijkheid, het gelach, de wereldsche gesprekken, den gezelligen omgang der beide geslachten, die van ouds deze optochten plachten te vergezellen, door de stemming van den boeteling en de deftigheid van den kerkganger te vervangen. Eene gelegenheid, waarbij althans processiën om het heilige Huis geregeld plaats hadden, was de aankomst van aanzienlijke vreemdelingen in de stad. Evenals de Mekkanen zelven bereidden hunne gasten zich door zekeren toestand van onthouding tot de heilige handelingen voor; deze werden met een vroolijken offermaaltijd besloten. Het is niet onwaarschijnlijk, dat leden eener bepaalde familie hierbij als offeraars dienst deden en een deel van het geslachte dier tot loon ontvingen. De Islām kent dezulken niet; Mohammed ontnam aan het offeren al wat dit van het gewone slachten onderscheidt, behalve de aanroeping van Allahs naam en het dooden van het beest op eene vastgestelde wijze. Alleen ingeval de moslim deze kunst niet verstaat, moet hij de hulp van een geoefenden slager inroepen; maar Mohammeds bepaling, dat deze slager niets van het vleesch of de huid van het offerdier als loon mag ontvangen [1]) wijst op het oude ge-

1) Moslim I: 423 4.

bruik. Daar te talrijke andere heilige plaatsen óf geheel verdwenen óf door den Islām niet zonder protest gewijd, geheel van beteekenis veranderden, zijn verdere bijzonderheden dienaangaande ons niet bekend.

Wanneer wij eenig vertrouwen mogen schenken aan Kalbī's mededeeling, dan heeft Mohammed de hadj-markten van Oqātz, Madjanna en Dzulmadjāz bestendigd en is haar spoedig verval te wijten aan de politieke en religieuze twisten der moslims in de eerste en tweede eeuw hunner jaartelling. De profeet heeft echter zelf bij zijnen hadj die plaatsen niet bezocht en haar dus alle religieuze beteekenis, die zij toch vroeger in meerdere of mindere mate stellig ook bezaten, ontnomen. Slechts de markten der dorpen, die als het ware bij Mekka behoorden, werden door hem gewijd, slechts die plaatsen bleven heilig, waarheen ook de Mekkanen zich ter feestviering plachten te begeven. De overlevering, dat Arafat door hen of door sommigen hunner niet bezocht werd, bleek de proef der kritiek niet te kunnen doorstaan; dat de profeet, die in godsdienstige zaken wel concessiën deed aan zijne stadgenooten, maar niet aan de Bedowienen, ook Arafat tot hadjplaats maakte, wettigt het vermoeden dat dit den Mekkanen niet onverschillig was. Arafat heeft gelukkiger tijden beleefd dan de tegenwoordige; nog in den bloeitijd van het chalifaat [1]) vond men er zaadvelden, komkommertuinen en woonhuizen, die de Mekkanen in den hadjtijd betrokken — thans is het eene dorre vlakte. Welke waren op de daar gehouden markt, die slechts ruim een dag schijnt te hebben geduurd, oudtijds verhandeld werden, wordt niet vermeld;

1) Moqaddasī p. 77.

wellicht voorzagen vele feestvierders zich hier van de offerdieren, die zij te Minā zouden slachten. Omgangen om een of meer heilige bergen schijnen de eenige hier volbrachte ceremoniën te zijn geweest. In de twaalfde eeuw toen Ibn Djobair van Granada deze heilige plaatsen bezocht, trok het zijne aandacht dat de prachtige illuminatiën, die hier zoowel als te Mozdalifa bij avond en nacht de feestelijke stemming plegen wakker te houden, vooral het werk waren van de Iraqensers en Chorasaners. Of wij daarom met de moslimsche theologen, die al deze uitingen van vroolijkheid wenschen te verbannen, die fakkeloptochten voor een overblijfsel van den Perzischen vuurdienst moeten houden, dan of ook hier de »tijd der onwetendheid" van de Arabieren zijne sporen heeft achtergelaten, blijft in het midden. Den nacht na de aankomst te Arafat (8 op 9 Dzulhidja) brachten de oude Arabieren door met zingen of aanhooren van liederen der liefde en andere dergelijke zaken, die thans nog, den Islām ten spijt, de aandacht der geloovigen van hunne geestelijke belangen aftrekken. De dag van den 9den werd deels door handel, deels door heilige omgangen ingenomen en des avonds, wanneer de zon hare laatste stralen schoot, snelde de vergaderde menigte in dollen draf naar Mozdalifa. Hier was de heilige berg van den god Qozah en deze schijnt het eenige doel van het kortstondig verblijf in dit dal te zijn geweest. Wellicht verzamelde men hier reeds toen de steenen, die men den volgenden dag te Minā werpen zou. Omtrent het karakter van den dienst van Qozah bewaren onze bronnen het stilzwijgen; de hooge beteekenis van zijn heiligen berg staat vast, daar zij alleen Mohammed nopen kon van Mozdalifa eene bidplaats te maken. Na

de begroeting der rijzende Zon zette men den volgenden morgen den tocht naar Minā voort; hier betrok de Mekkaan zijn zomerhuis en sloeg de Bedowien zijne tent op. Drie steenhoopen, geheel van denzelfden aard als die te Moghammas, te Tan'īm en waarschijnlijk ook elders, waren in den morgen het doel van de worpen der feestvierenden; later stroomde de menigte met hare offerdieren naar het altaar op den Thabīr. Wellicht hebben wij ook in dezen naam dien eener godheid te zien, maar een enkel rijmpje, waarin hij voorkomt en dat bij den hadj gezongen werd, geeft niet meer licht dan eene half uitgewischte, eeuwenoude inscriptie zou kunnen geven. Met offermaaltijden en gezellig samenzijn bracht men dezen en de volgende dagen te Minā door; daar de feestvreugde echter zelfs onder de heerschappij van den Islām wel door hevige gevechten werd verstoord [1]), zal dit zeker voorheen niet minder het geval zijn geweest. Ten slotte togen velen nog naar Mekka om daar processiën om de Ka'ba en andere ceremoniën te verrichten; hier werd hun van wege de bewoners der heilige stad een smakelijke drank aangeboden en zij, die dit wenschten, kregen hun deel van de distributie van levensmiddelen.

Toen wij in het eerste hoofdstuk Mohammeds verhouding tot den ouden eeredienst onderzochten, moesten wij eerst in ruwe trekken eene schets van dien cultus geven, althans de aandacht vestigen op enkele hoofdzaken, waarin deze zich van den nieuwen onderscheidde. Wij liepen daardoor de onderzoekingen der volgende hoofdstukken een weinig vooruit, maar dit was noodig om de handelwijze van den

1) Ibn Djobair p. 180—1.

profeet te begrijpen. Het thans gegeven résumé van hetgeen wij na zorgvuldig onderzoek mochten vaststellen, doet zien dat wij daar niets te veel gezegd hebben. Bij Mekkanen noch bij Bedowienen een godsdienst, die het leven doordringt, maar nevens overblijfselen van fetisisme, een veelgodendom zonder mythologie, gebruiken zonder beteekenis, wellicht ook de overigens weinig ter zake doende erkenning van Allah als oppergod.

De voorwerpen van aanbidding dezelfde als die van de »zonen Israëls, die deden het kwade in de oogen van Jahwah", maar niet dezelfde ontwikkelde eeredienst, zooals die zich in Israël en Juda onder den invloed van een gezeten leven en aanraking met meer beschaafde volksstammen, gevormd had.

Te Mekka een heiligdom, dat, hoewel hoogstwaarschijnlijk van vreemden oorsprong, zich in den loop der tijden de gewone Arabische cultusvormen (het aanraken en kussen van steenen, in snellen draf zich bewegen om een heiligen berg) zeer handig wist te assimileeren en daardoor zoowel als door zijne gunstige ligging voor den handel ook als heiligdom der Arabieren kon blijven bestaan.

Het laat zich a priori denken, dat een godsdienststichter, hoewel in menig opzicht buiten of boven zijnen tijd staande, toch den invloed blijft ondervinden van de voorstellingen en gebruiken waarin hij werd opgevoed en dat deze medewerken om aan het nieuwe, waarmeê hij optreedt, een bepaalden vorm te geven. Bij Mohammed kan deze gehechtheid aan het oude echter niet bijzonder sterk geweest zijn. Hij, die in zijne eerste openbaringen zoo duidelijk toont door eene, zij het ook oppervlakkige, kennismaking met Jodendom en Christendom diepen eerbied

te hebben gevoeld voor den éénen Almachtige; die zonder aanknooping aan eenigen bestaanden eeredienst den waren God gediend wilde zien door gebed en weldadigheid; hij moest verachting of onverschilligheid koesteren jegens gebruiken, die voor de Heidenen zelve niets geestelijks uitdrukten en bovendien deels hunne wijding ontleenden aan de nietgoden. Het is dan ook niet aan te wijzen, dat de profeet eenig deel van den ouden eeredienst geheel uit eigen beweging en zonder bijoogmerk heeft opgenomen. Nog vóór de vlucht sprak hij zijnen eerbied voor de heiligheid van den haram uit en deed hiermede eene concessie aan zijne onbekeerlijke stadgenooten; te Medina tracht hij zijne volgelingen en de Joden tot een gezamenlijken aanval op Mekka te bewegen door de Ka'ba tot heiligdom van zijnen god, hare stichting tot het werk van Ibrahîm te maken. Hier gebruikt hij den eerbied voor hetgeen den vaderen heilig was, als middel om de zijnen tot den aanval te bezielen; straks zal hij toonen, dat heilig land en heilige maanden door hem niet ontzien worden, waar zij zijnen plannen in den weg staan. Eindelijk na jarenlangen strijd heer van Mekka geworden, kon de profeet nog geen geloof zaaien in de harten zijner zooeven onderworpen vijanden; zou het met zooveel inspanning verkregen terrein behouden blijven, dan moest Mohammed weder den Mekkanen een Mekkaan worden. Het doel, waarmeê hij zoo sterk had aangedrongen op viering van den hadj door de geloovigen, was thans bereikt, de heilige stad veroverd; maar, wilde de profeet eenige kans hebben op het behoud van zijn gezag, dan moest hij nu het middel niet wegwerpen, maar zelfs zijne hooge waardeering toonen van plechtigheden, die in zijn goeden tijd voor hem niet de

minste waarde hadden bezeten. De opneming van den hadj en van den Ka'ba-cultus was geene concessie van Mohammed den profeet aan Mohammed den Mekkaan, maar een maatregel, dien de omstandigheden hem opdrongen en die zijne groote beteekenis ontleende aan de macht der Mekkanen van den ouden stempel. De vraag, welke beteekenis de godsgezant aan de ceremoniën gaf, heeft na het gezegde bijna geen antwoord meer noodig. Voor de geloovigen waren Allahs sanctie en bevel, voor de Mekkanen de gehechtheid aan het oude voldoende om hen dat alles te doen overnemen, zonder dat zij den profeet in den korten tijd, dien hij na de verovering nog leefde, om verklaring behoefden te vragen van zaken, die vroeger ook zonder deze bestaan hadden. Het karakter der plechtigheden onderging echter eene gewichtige verandering; omgangen moesten onder gebed en aanroeping van Allahs naam plaats hebben en werden tot twee plaatsen in de heilige stad beperkt; de omgeving van die heilige bergen, welke de profeet niet van alle beteekenis berooven kon, werd bidplaats der geloovigen; het offeren werd slachten met dankbaarheid aan Allah doch niet te zijnen nutte; het woeste rennen bij de heilige optochten moest naar Mohammeds bevel veranderen in een kalmen, statigen tred; geene ceremonie was zoo dwaas of zoo strijdig met de nieuwe denkbeelden, of zij moest door zich te hullen in het gewaad van orde en kalmte en door het prevelen van eentonige gebeden het voorkomen aannemen van eene moslimsche godsdienstoefening. Toen Mohammed stierf, was het proces nog niet geheel afgeloopen; de tijd was te kort geweest om met zekerheid te kunnen voorzien, welke gebruiken te diep ingeworteld waren om voor goed uitgeroeid te kunnen wor-

den. De berg op de Arafatvlakte, de bergen Hirā en Thūr, verscheidene heilige steenen en boomen te Mekka bleven in eere en de overlevering nam later bij zoovele andere zaken ook nog de zorg op zich, deze heilige plaatsen van passende legenden te voorzien. Het verrichten van ceremoniën binnen de Ka'ba, door Mohammed waarschijnlijk afgekeurd, bleef voortbestaan maar was inderdaad onschadelijk, zoodra de heidensche zaken daaruit verwijderd waren en ook hier slechts gebeden werd. Geene eeuw verliep, of de Mohammedaansche cultus en feesten hadden den vasten vorm verkregen, dien zij tot heden toe, in hoofdzaak onveranderd, behielden: het compromis tusschen Mohammeds godsdienst en de gebruiken zijner volksgenooten had zijn beslag verkregen, De in ons eerste hoofdstuk beschreven werkzaamheid der oudste moslimsche geleerden verschafte aan de heiligdommen eene geschiedenis, die langzaam maar zeker zich uitbreidde en eindelijk opklom tot de wereldschepping toe. Maar die legenden, hoe gretig ook aangenomen en hoe getrouw ook in later eeuwen naverteld, hadden op de opvatting van den cultus geen invloed; voor en na bleven in de oogen des volks de gebruiken en de feestviering, in de oogen der godgeleerden en vromen de gebeden en de boetvaardige stemming hoofdzaak. Geen wonder dat de laatsten somtijds moeite hadden te begrijpen, met welk doel God zijne aanbidding met zulke zonderlinge plechtigheden verbond; het eenvoudigste en gewone antwoord is, dat wij hier met een mysterie te doen hebben, ondoorgrondelijk voor het menschelijk verstand. De meer wijsgeerige Çufiers, hiermede niet tevreden, sloven zich af in het zoeken naar mystiek-pantheïstische allegorieën, even willekeurig als Philo's interpretatie van het oude Testament.

Maar wanneer wij een geleerde uit de zevende eeuw der Hidjra [1]) reeds zonder afkeuring de meening hooren vermelden, dat het werpen der steentjes te Minā slechts dient ter herinnering aan de takbīrs, die daarmeé telkens gepaard moeten gaan, en dat men, wanneer de vrome uitroepen slechts plaats hebben, het werpen desnoods achterwege mag laten, dan ziet men duidelijk hoe zelfs rechtzinnige moslims zich min of meer bewust waren van den geringen samenhang tusschen Islām en hadj. Inderdaad bestaat deze samenhang voor hem, die in andere dan Arabische vooroordeelen is opgevoed alleen daarin, dat hij van zijne jeugd af nevens het geloof, het gebed, het vasten en de armenbelasting, de bedevaart naar Mekka als een zijner hoofdplichten heeft leeren beschouwen. Onze geleerde van zooeven was, in weerwil van zijn streng autoriteitsgeloof, op weg om den geheelen hadj als overtollige weelde te beschouwen. Zou eenmaal (hetgeen te betwijfelen valt) Sprengers hoop vervuld worden, dat ook de moslims hunne Tubinger school mochten verkrijgen, dan zal voorzeker het Mekkaansche feest het eerst aan de beurt zijn om geschrapt te worden van de lijst der zaken, die tot het wezen (of de idee?) van den Islām behooren. Voor ons hebben de eeuwenoude hadj, de Mekkaansche ceremoniën en heilige plaatsen vooral beteekenis als laatste overblijfselen van een hoogst belangrijken oud-semitischen godsdienst, terwijl de kennis der verhouding van Mohammed tot dat alles in de verschillende tijdperken zijns levens een belangrijk hulpmiddel is om de ontwikkeling van zijn karakter na te gaan. Uit dit oogpunt heb ik die merk-

---

1) Mohibboddīn at Tabarī in cod. lugd. 397 f. 265 ro.

waardige bouwvallen herhaaldelijk nauwkeurig bekeken en wat ik meer of beter meende te zien dan mijne voorgangers, medegedeeld. Liever dan voor de leemten en gebreken, die in mijn arbeid gevonden zullen worden, verschooning te vragen, verwijs ik hem, die mij daarvan een verwijt zou willen maken, naar Allahs woorden: لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ اِلَّا وُسْعَهَا d. i. van niemand wordt meer geëischt dan hetgeen hij vermag.

STELLINGEN.

STELLINGEN.

I.

Vóór Mohammed bestond geene overlevering aangaande Abraham als aartsvader der Mekkanen en stichter van hun heiligdom.

II.

De moslimsche overlevering aangaande den godsdienst der Arabieren vóór Mohammed verdient weinig vertrouwen.

III.

Het fanatisme, dat de moslims thans veelal kenmerkt, moet niet zoozeer als een gevolg hunner godsdienstleer, als wel van sociale en politieke toestanden beschouwd worden.

IV.

De uitspraak van Dr. Matthes, »het Boek Job" p. 15: »De naam Saracenen, dien de Arabieren zich nog heden zelven geven, beteekent niets anders dan oosterlingen" behoort aldus veranderd te worden: De naam Saracenen, dien de Arabieren zich nimmer zelven gaven, duidde oorspronkelijk een bepaalden volkstam aan; zijne beteekenis is niet bekend.

V.

Ten onrechte ziet Dr. Sprenger (Leben und Lehre III, p. cx—cxi) in de woorden: انك حدثت عن كتاب حديث العهد بالرحمان ناسخ وعن سيد الانبياء het verder in den Islām niet uitgewerkte denkbeeld van een »nieuw verbond" met God uitgedrukt.

VI.

Azraqī p. 37, reg. 13, leze men: فَصَاعِدًا in plaats van فصًّا عدًا; p. 132, reg. 14: عُمَرَه in plaats van عمرة.

VII.

Azraqī pag. 141, reg. 7, leze men naar het Leidsche handschrift (حا): جاء معتمرا in plaats van شيخا معتمرا.

VIII.

Azraqī pag. 423, reg. 10 v. o. leze men: مُسْتَقِلّة voor: مستقبلة; pag. 428, reg. 14 herstelle men naar het Leidsche handschrift كما أَنْتَ voor: لما انتهيا.

IX.

Ja'qūbī, Kitābo 'l-Boldān, pag. 80, reg. 4 moet وغيرهم ولا in وغير هاولاء, pag. 90, reg. 2 v. o. شورى in سَوْءُ رَأْيٍ veranderd worden.

X.

Jaqūt I: 687, reg. 11, leze men: فَنَغْنَى voor فنعنا; pag. 692, reg. 18 المَلُول voor الملوك.

XI.

Moqaddasī pag. 76, reg. 13 leze men: والثلاث in plaats van والثالث.

XII.

»Poems of the Huzailis" pag. 2, l. 6 heeft waarschijnlijk, waar de uitgave ما قصدتُ لكمْ geeft, in het Ms. gestaan: ما بدا لُكُم.

XIII.

De oudtestamentische bronnen stellen ons niet in staat, Mozes eene plaats aan te wijzen in de Israëlitische geschiedenis.

XIV.

Door de werkzaamheid der Masoreten is de Hebreeuwsche tekst van het O. Testament naar één enkel handschrift tot ons gekomen.

XV.

Tot den Habakuk II : 6[a] aangekondigden maschal behooren hoogstens de verzen: 6[b], 7, 8, 15—17.

XVI.

De verklaringen van den godsnaam יהוה als »Hij, die is" of als »Hij, die doet zijn", zijn onaannemelijk.

XVII.

Deuteronomium XXXII : 5 moet waarschijnlijk het eerste lid aldus gelezen worden: שחתו לאלוה בראמו.

XVIII.

II Samuel 15 : 23 leze men de laatste vijf woorden aldus: על פניו דרך זית המדבר.

XIX

De Syrische vertaling van de Boeken der Chronieken is een in den Christenbijbel opgenomen Joodsch targum.

XX.

Land, Anecd. Syr. Tom. II:30, reg. 17, leze men: ܘܢܬܕܒܐ in plaats van ܘܢܬܕܢܐ; pag. 156, reg. 2 v. o. ܡܕܒܚܐ in plaats van ܡܕܘܚܐ; pag. 307, reg. 6 v. o. ܘܪ̈ܓܠܬܐ in plaats van ܡܪ̈ܓܠܝܬܐ.

XXI.

Assemani, Bibl. Orient. I:185, verklaart ten onrechte »Jombaphaeus" als ontstaan uit Baphaeus = Papae discipulus; het is veeleer ὑιὸν βαΦέων en dus volmaakt hetzelfde als Barzaboë (ܒܪ ܙܒ̈ܘܐ).

XVII.

Antijudaïstische geschriften als »der Talmudjude" van Prof. Rohling te Münster getuigen veeleer van de bekrompenheid hunner schrijvers dan van de verdorvenheid der Joden in Duitschland.

XXIII.

Waar in Nederlands O. Indische bezittingen de hadji's een nadeeligen invloed oefenen op de bevolking, daar behoort men zoo gestreng mogelijk de bepalingen, opgenomen in Staatsblad 1859, N°. 42 toe te passen, ook met het doel om het aantal Mekkagangers te doen verminderen.


68702
BP
175
M448
UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

